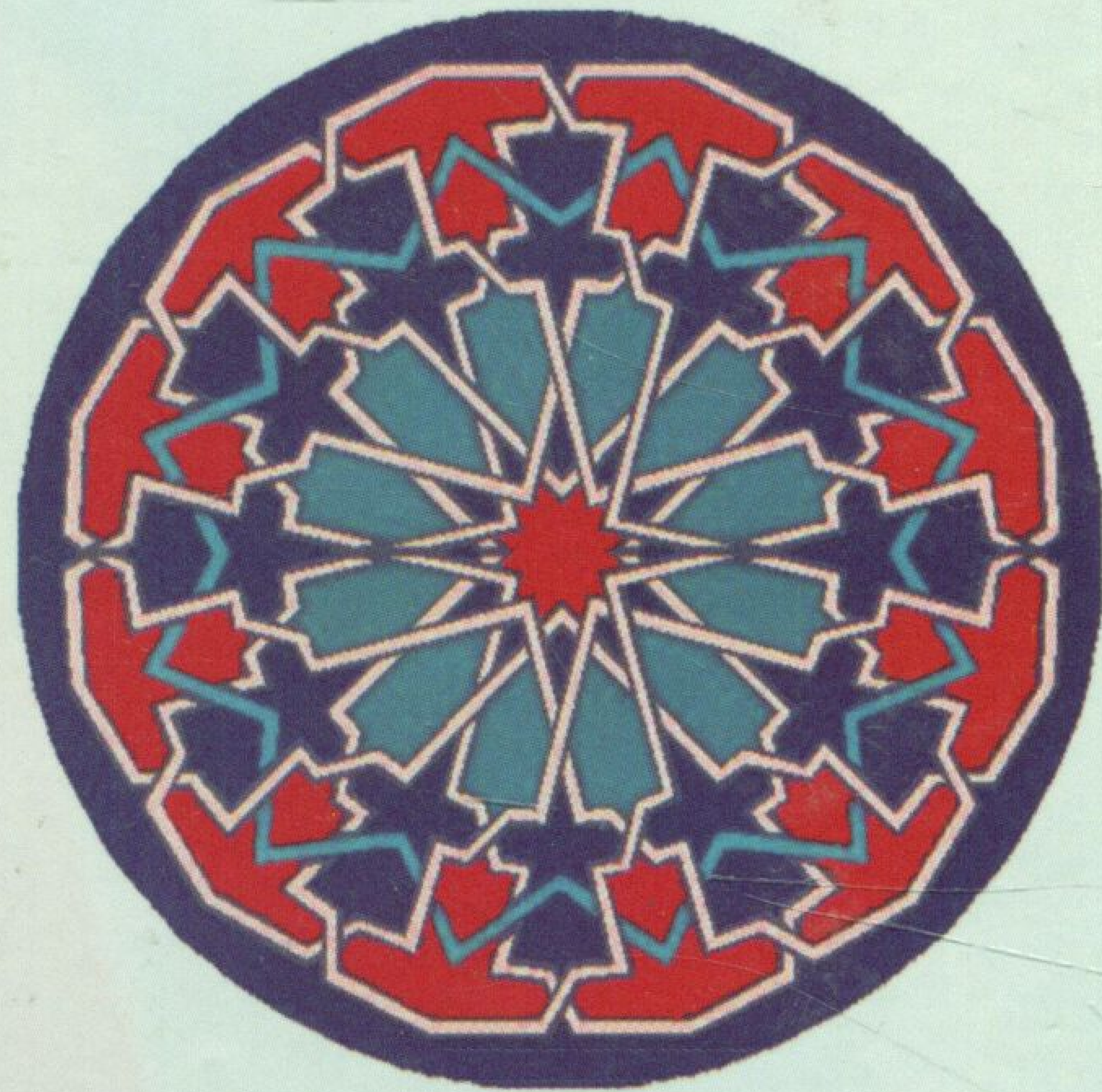
فى التصوف الإسلامي

نشأته وتطوره



الأستاذ الدكتور

عبد الحى محمد قابيل



تليفاكس: ٥٤٠٤٤٨٠ - الإسكندرية


دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر


دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر

في التصوف الإسلامي

نشأته وتطوره

الأستاذ الدكتور

عبد الحي محمد قابيل

الطبعة الأولى

2014م

الناشر

دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر

تليفاكس: 5404480– الإسكندرية

المقدمة:

لا شك في أن التصوف أو الحياة الروحية تعد واحدة من العصور التي أصبح بها الفكر الإنساني عبر تاريخه الطويل، سواء كان ذلك في عصر دون أخر، أو لدي طائفة من المفكرين دون غيرهم..

وفي هذا الإطار العام للفكر الإنساني الذي شارك فيه المسلمون عقيدة، فكراً، وعملاً، كانت مسيرة الحياة الروحية الإسلامية أو التصوف الإسلامي.

والمسلمون هم أولاً وقبل كل شيء قوم لهم عقيدة أو دين إلية ينتسبون، وبه تتحدد هويتهم الفكرية والسلوكية، وهم كذلك بقدر ما جاءوا في فكرهم وفلسفاتهم ونظرياتهم ملتزمين بالخطوط العامة والمبادئ الرئيسية التي حددتها لهم هذه العقيدة "الإسلام" متمثلاً في مصدرية الرئيسين وروافد هما الصحيحة التي نبضت منها متمثلة في معالم التراث الإسلامي عند السلف الصالح، الذين تمسكوا بأصول الكتاب والسنة.

ومن الواضح أن المشتغلين بالحياة الروحية في الإسلام أو المنتسبين إلي التصوف الإسلامي لم يكونوا علي حد سواء بالنسبة لمدي التزامهم بأصول الإسلامية التي حددها كل من الكتاب والسنة ورجال السلف الصالح، وكان ذلك فيما نري بسبب ما وفد إلي الفكر الإسلامي من روافد أجنبية كثيرة، منها ما اتفق مع ما هو مقرر من أصول أسلامية، ومنها ما اتفق مع ما هو مقرر من أصول إسلامية، ومنها ما لم يتفق، وقد كان من المتصوفة المسلمين من أقام حياته الروحية أو تصوفه علي أساس من الكتاب والسنة، ولم يأخذ من الأفكار والفلسفات الأجنبية بشئ إلي ما وافق أصول عقيدته، ومن ثم

جاء نتاجه من هذا كله إسلامياً خالصاً، وهو ما تتسم به الحياة الروحية التي عاشها رسول الله صلي الله علية وسلم وصحابته والتابعون- رضي الله عنهم أجمعين- كما اتسم به ما يعرف في تاريخ الحياة الروحية الإسلامية أو التصوف الإسلامي بالتصوف السني.

لكن الأمر قد أختلف عند البعض الآخرين ممن ينتسبون إلي التصوف الإسلامي، أولئك الذين يبدو أنهم قد فتحوا الباب علي مصراعيه للروافد الفلسفية والصوفية الأجنبية، والغريبة عن الإسلام، بل والمخالفة في أحيان كثيرة، للأصول التي قررتها العقيدة الإسلامية، ومزجوا بينها وبين المبادئ الروحية الإسلامية، الموجودة في الكتاب والسنة، والتي حكمت الحياة الروحية الإسلامية الخالصة، وكان من نتاج هذا المزج أو الخلط بين هذا كله، نظريات فلسفية أكثر منها روحية أو تصوفية عند متصوفة القرن الثالث والرابع الهجري، بشكل محدود، وإن أشار إلي بوادر غزو فلسفي للتصوف الإسلامي، وبشكل أكثر نضجاً وتنظيماً، أعطي نظريات فلسفية متكاملة عند متصوفة القرن السادس والسابع الهجري.وقد جاءت هذه النظريات في معظم جوانبها مخالفه للأصول الإسلامية، لهذا وجهت إليها والي أصحابها- عبر تاريخ الفكر الإسلامي- سهام النقد والأتهام بالزندقة والكفر، من قبل الغيورين علي العقيدة، والمتمسكين بالكتاب والسنة، والحريصين علي تنقية الفكر الإسلامي، من كل العناصر الغريبة عنه، والتي تعمل علي هدم أصول دينهم. ولم يكن هذا لا في القديم ولا في الحديث، تعصباً ضد أحد معين، ولا ضد فكر معين، وإن جاز أن نسميه تعصباً، فهو فقط تعصب لدين أو عقيدة، أمنت بها أمة، وبها تحددت هويتها، وعليها قام كيانها، وبدونها كان أيضاً ضياعها

وتشتتها ، وتمزق شمل أبنائها ونعتقد أن هذا ما ينبغي أن يعمل من أجله أبناء الأمة الإسلامية الحديثة ، دون أن يلومهم أحد ، ودون أن يتهمهم أحد بالتعصب أو ضيق الأفق، وعملاً علي العودة إلي الدين الحنيف، عقيدة وسلوكاً وفكراً ، بعد تخليصه من كل ما أختلط به ، وما يحاول أن يزج به فيه أيضاً ، من أفكار غريبة أو إلحادية ، تعمل علي هدم هذا الدين، وتضيف المزيد من الضعف والوهن إلي أبنائه ، سعياً نحو السيطرة عليهم، والتحكم في مقدراتهم، من قبل جهات معينة كثيرة، تعمل من أجل ذلك.

من أجل هذا كله كان نهجنا في دراسة الحياة الروحية الإسلامية ، أو التصوف الإسلامي . وقد بدأنا هذا بمحاولة لكشف النقاب عن أصول الحياة الروحية ، التي وجدت في الكتاب والسنة ، وتمثلت في حياة الرسول صلي الله علية وسلم، وحياة صحابته رضي الله تعالي عنهم، ليكون ذلك كله بمثابة المعيار الذي يتمسك به المفكر المسلم، ليقيس علية في هذا المجال أي فكر أو سلوك أخر، ليحكم بعد ذلك أين هذا من الإسلام، عقيدة وفكراً...

ثم تتبعنا الأمر بعد ذلك في نشاط من سموا بالزهاد والنساك والعباد ، أولئك الذين عاشوا في القرن الأول والثاني للهجرة ، ثم إنتقلنا بعد ذلك إلي صحبة متصوفة القرون التالية من خلال معالجتهم لقضية " التوحيد " فعرضنا لأصحاب " التوحيد الإرادي " من المتصوفة ، وتمثلنا في ذلك جهد الأمام " أبي القاسم الجنيد " ، في هذا الأتجاه.

ثم عرضنا لأصحاب"التوحيد الشهودي" ومثلنا لهم بآراء أبي يزيد البسطامي وأبي الحسين الحلاج، وأخيراً عرضنا لأصحاب التوحيد الوجودي " وضربنا مثالاً لهم بفلسفة شيخهم "محيي الدين بن عربي".

وقد إلتزمنا في هذا كله بالموضوعية ما وسعنا ذلك، فلم نتحامل علي فكرة أو شخص بعينة، بل فقط كل ما حاولنا، هو أننا عرضنا للفكرة أو شخص بعينه، بل فقط كل ما حاولنا، هو أننا عرضنا للفكرة أو شخص، من خلال ما قيل فيها أو عنه، سواء كان ذلك له أو عليه.. وبعد ذلك حاولنا أن نضع هذا كله في مكانه بالنسبة لما هو مقرر إسلاميا، معتمدين في هذا علي النصوص سواء من الكتاب أو السنة أو من كتب التراث المعتمدة.

وأخيراً أرجو أن يكون هذا الجهد هو بداية لجهد متصل نعمل علي استكماله، عملاً نتوجه به أولاً وقبل كل شيء لوجه الله تعالي، وخدمة لديننا الحنيف وفكرنا النابع منه.

وعلي الله قصد السبيل

أ.د. عبدالحي محمد قابيل

أستاذ الفلسفة الإسلامية قسم الفلسفة

كلية الآداب – جامعة أسيوط

الباب الأول
الزهد

- تمهيد.
- الفصل الأول: زهد الرسول صلي الله علية وسلم وصحابته رضي الله عنهم.
- الفصل الثاني: الزهد المنظم، أو زهد الزهاد والعباد والنساك.

الباب الأول

الزهد

تمهيد:

قبل الخوض في بيان معني "الزهد" سواء منه المشروع والذي إتسمت به حياة الرسول صلي الله علية وسلم، وصحابته رضي الله عنهم، ومن تابعهم بعد ذلك أو ما أطلق علية "الزهد المنظم" والذي اتسمت به حياة جماعة من الزهاد ظهروا مع نهاية القرن الأول والقرن الثاني من الهجرة، ذلك الذي تضمن الكثير من التجاوز والغلو مما لا نجد له أساساً لا في القران الكريم، ولا في حياة الرسول صلي الله علية وسلم وسنته، ولا في حياة من سار نهجه من المسلمين.. أقول قبل الخوض في هذا كله، أمهد له ببيان موقف الإسلام من الحياة الدنيا بما فيها من نعم ومتع حسية مادية مما لا غني للإنسان عنه، لمواصلة الحياة، ولتحقيق الاستخلاف في الأرض، وعمارتها، وتحقيق العبودية لله سبحانه وتعالي[1].

فالإسلام قد قام علي الموازنة وتحقيق الوسطية بين متطلبات العقيدة والعبودية لله تعالي، وبين استمرار الحياة الدنيوية، أو بعبارة أخري قام علي الدعوة إلي الاعتدال في الروحانية، والدعوة إلي الحياة والحركة والعمل. فالإسلام دعوة روحية إلي الله تعالي، والإيمان عقيدة، فكراً، وعملاً، من أجل تهذيب النفس وصقلها، والارتقاء بها إلي الآفاق العليا والمثل السامية التي كرم الله بها بني أدم علي سائر الحيوان. قال تعالي: ﴿ فَفِرُّوٓاْ إِلَى ٱللَّهِۖ إِنِّي لَكُم مِّنۡهُ نَذِيرٞ مُّبِينٞ ﴾[2] وقال عز وجل ﴿ وَلَٰكِن كُونُواْ رَبَّٰنِيِّـۧنَ ﴾[3]، وقال عز وجل ﴿ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۖ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱللَّهُ ﴾"[4] وقال سبحانه﴿ إِن تَتَّقُواْ ٱللَّهَ يَجۡعَل لَّكُمۡ فُرۡقَانٗا ﴾"[5].

ولكنه إلي جانب ذلك هو دعوة أيضا للحياة وللعمل وللحركة وللتمتع كذلك بطيبات الرزق الذي يسره الله للإنسان. قال تعالي: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُحَرِّمُواْ طَيِّبَـٰتِ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكُمْ ﴾[6]، وقال: ﴿ ٱلْمَالُ وَٱلْبَنُونَ زِينَةُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ﴾[7]. وقال عز وجل: ﴿ وَمِنْ ءَايَـٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓاْ إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَـَٔايَـٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴾[8]. وكل هذا طيبات الدنيا من الرزق والمال والبنين والأزواج، كلها متع دنيوية أنعم بها الله علي عباده، ولم يحرمها عليهم، بل ونهاهم عن تحريمهم لها علي أنفسهم، ولننظر قوله تعالي: ﴿ قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِىٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَـٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِ ۚ قُلْ هِىَ لِلَّذِينَ ءَامَنُواْ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ ﴾[9]، ولكنة في الوقت نفسه وفي واحدة من آياته يطلب من عباده عدم الركون إلي هذه المتع الدنيوية الفانية ونسيان الدار الآخرة الباقية، بل والعمل من أجلها، فهو يريد للإنسان أن يعمل من أجل الأثنين معا، الدنيا والآخرة، وذلك لأن الدنيا هنا بمثابة الوسيلة والدار التي يعمل بها الإنسان للوصول إلي الآخرة، وقد قيل:" الدنيا مزرعة الآخرة"، وبالطبع الآخرة ثمرتهاوقيل" أعمل لدنياك كأنك تعيش أبداً وأعمل لآخرتك كأنك تموت غدا"، وقال الله تعالي: وهو اصدق القائلين: ﴿ وَٱبْتَغِ فِيمَآ ءَاتَىٰكَ ٱللَّهُ ٱلدَّارَ ٱلْـَٔاخِرَةَ ۖ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ ٱلدُّنْيَا ۖ وَأَحْسِن كَمَآ أَحْسَنَ ٱللَّهُ إِلَيْكَ ۖ وَلَا تَبْغِ ٱلْفَسَادَ فِى ٱلْأَرْضِ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُفْسِدِينَ ﴾[10].

والإسلام مع قيامه علي التوازن والوسطية والاعتدال - كما رأينا في الآيات السابقة - يحذر المسلمين من سيطرة الأمور الدنيوية والمادية عليهم سيطرة تغنيهم عن العمل من أجل الآخرة، ولكن تحذيره هذا لم يكن أبداً دعوة إلي محاربة الدنيا بما فيها من طيبات ونعم أنعم

الله بها علي عباده، وتفضل بها عليهم، المؤمن منهم والكافر، وإن جعلها- هذه النعم- خالصة من كل ما يشوبها من منغصات الدنيا للمؤمنين فقط دون الكافرين في الحياة الآخرة.

ولكن بالرغم من هذا - كما يقول " ابن الجوزي ":" قد يسمع العاصي ذم الدنيا في القران المجيد والأحاديث فيري أن النجاة في تركها، ولا يدري ما الدنيا المذمومة فيلبس عليه إبليس: بأنك لا تنجو في الآخرة إلا بترك الدنيا، فيخرج علي وجهه إلي الجبال، فيبعد عن الجمعة والجماعة والعلم، ويصير كالوحش، ويخيل إلية أن هذا هو الزهد الحقيقي، كيف لا وقد سمع عن فلان أنه هام علي وجهه، وعن فلان أنه تعبد في الجبل، وربما كانت له عائلة فضاعت، أو والدة فبكت لفراقه، وربما لم يعرف أركان الصلاة كما ينبغي، وربما كانت عليه مظالم لم يخرج منها، وإنما يتمكن إبليس من التلبيس علي هذا لقلة علمه، ومن جهله رضاه عن نفسه بما يعلم، ولو أنه وفق لصحبة فقيه يفهم الحقائق لعرفه أن الدنيا لا تذم لذاتها، وكيف يذم ما من الله تعالي به، وما هو ضروري في بقاء الآدمي، وسبب في أعانته علي تحصيل العلم والعبادة من مطعم ومشرب وملبس ومسجد يصلي فيه، وإنما المذموم اخذ الشئ من غير حله، أو تناوله علي وجه السرف لا علي مقدار الحاجة، ويصرف النفس فيه بمقتضي رعونتها لا بإذن الشرع"[11].

كما ندلل علي عدم قبول محاربة الدنيا، أو رؤية النجاة في محاربتها من وجهة النظر الإسلامية، بأن الدنيا لم تكن في الإسلام أبداً غاية في ذاتها، بل ربما كانت في كثير من الأحيان، بما فيها من خير أو شر بمثابة الامتحان أو الابتلاء لصاحبها، ليري موقفة منها، فيتحقق له به كمال العبودية، أو لا يتحقق، مما يترتب عليه ما يستحق

من ثواب أو عقاب بالجنة أو بالنار في الحياة الآخرة، قال تعالي: ﴿ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَٰتٍ لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَآ ءَاتَىٰكُمْ ۗ إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ ٱلْعِقَابِ ﴾ [12].

ويقول الطبري في تفسيره هذه الآية: " أن الله سبحانه وتعالي خالف بين الأحوال العباد، فجعل بعضهم فوق بعض بأن رفع هذا علي هذا بما بسط لهذا من الرزق ففضله بما أعطاه من المال والغني علي هذا الفقير فيما خوله من أسباب الدنيا، وهذا علي هذا بما أعطاء من الأيد والقوة علي هذا الضعف الوهن القوي، فخالف بينهم بأن رفع من رجة هذا، وخفض من درجة هذا علي درجة هذا، وذلك ليختبرهم فيما خولهم من فضله، ومنحهم من رزقه، فيعلم المطيع منهم فيما أمره به ونهاه عنه والعاص، ومن المؤدي مما أتاه الحق الذي أمره بأدائه منه والمفرط في أدائه"[13].

بهذا المعني كانت الدعوة إلي الزهد في الدنيا وإيثار الآخرة، بمعني الشكر في حالة العطاء والتأكيد علي الالتزام بحقوق الله تعالي في هذا العطاء الذي أنعم به الله علي العبد، والصبر في حالة المنع، فلعل العطاء والمنع هنا هما نوعاً من الابتلاء، فلا ينسيانا الله فنعطي مع العطاء ونجحد في حالة المنع، وفي كل الأحوال ارتبط الزهد بما هو زائد عن الحاجة، وعن الزهد في الدنيا بهذا المعني جاء في "الأربعين النووية" عن " أبي العباس سهل ابن سعد الساعدي " رضي الله عنه قال:جاء رجل إلي النبي صلي الله علية وسلم فقال :يا رسول الله دلني علي عمل إذا عملته أحبني الله وأحبني الناس، فقال: إزهد في الدنيا يحبك الله، وازهد فيما عند الناس يحبك الناس" وقيل عنه حديث حسن، ورواه ابن ماجة وغيرة بأسانيد صحيحة وجاء في شرحه:"أن الزهد ترك ما يحتاج إليه من الدنيا وإن كان حلالاً، والاقتصار علي الكفاية " كما جاء في

الشرح نفسه تعريف للدنيا المذمومة بأنها طلب الزائد عن الكفاية، أما طلب الكفاية فواجب..."[14].

ومرة أخري نخرج من هذا بأن الدنيا بما فيها من طيبات ليست هدفاً في ذاتها، بل وسيلة فقط لدوام الحياة ولمواصلة العبادة لله سبحانه وتعالي التي يثاب عليها المرء بالسعادة الحقيقية في الآخرة، ولو لم يكن ذلك لما طولبنا بالزهد فيها هو زائد عن الكفاية منها. في هذا الإطار كان الزهد المشروع والمقبول إسلامياً الذي تأكد بما جاء في القران الكريم، واتسمت به حياة الرسول صلي الله علية وسلم، وحياة صحابته ومن تابعه من المسلمين إلي يوم الدين[15].

الهوامش

1- يقول تعالى: ﴿ وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ كَمَا ٱسْتَخْلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ ٱلَّذِى ٱرْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّنۢ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا ۚ يَعْبُدُونَنِى لَا يُشْرِكُونَ بِى شَيْـًٔا ۚ وَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ﴾ (النور/55)

2- الذاريات/50.

3- آل عمران/79.

4- البقرة/282.

5- الأنفال/29.

6- المائدة/87، وقال الطبري في تفسيره هذه الآية: "يقول الله تعالي ذكره: يا أيها الذين صدقوا الله ورسوله وأقروا بما جاءهم به نبيهم صلي الله علية وسلم أنه حق من عند الله، ("لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم" يعني بـ" الطيبات اللذات التي تشتهيها النفوس، وتميل إليها القلوب فتمنعوها إياها، كالذي فعله القسيسون والرهبان، فحرموا علي أنفسهم النساء والمطاعم الطيبة والمشارب اللذيذة، وحبس في الصوامع بعضهم أنفسهم، وساح في الأرض بعضهم وقيل في الأثر أن هذه الآية نزلت في بعض صحابة رسول الله حين أرادوا رفض الدنيا وترك النساء والتزهد"(تفسير الطبري ج10ص513 وما بعدها).

7- الكهف / 46.

8- الروم /21.

9- الأعراف /32.

10- القصص /77.

11- ابن الجوزي(أبو الفرج عبد الرحمن بن علي) تلبيس إبليس، تحقيق مصطفي عبدا لواحد، القاهرة1962، ص145.

12- الأنعام/195.

13- الطبري تفسير جـ 12ص288/289.

14- الأربعين النووية وشرحها للإمام النووي، ضمن مجموعة الحديث، الرياض، 1398هـ، ص65.

15- أنظر: كتابنا: المذاهب الأخلاقية في الإسلام، ص177، وما بعدها.

الفصل الأول

زهد الرسول ﷺ
وصحابته رضي الله عنهم

الفصل الأول
زهد الرسول ﷺ
وصحابته رضي الله عنهم

علي ضوء هذا الموقف الذي حدده الإسلام للمؤمنين من الدنيا بما فيها من صنوف السعادة، كانت حياة الرسول صلي الله عليه وسلم، وما اتسمت به من ألوان الزهد والتقشف وعدم الركون إلي الدنيا، طلباً لوجه الله تعالي ورضا، ومحبته، وبذلك ضرب الرسول صلي الله علية وسلم المثل الأعلى والقدوة الحسنة [1] ؛ ومما روي في الحديث عن عبد الله بن مسعود أنه قال:"دخلت علي رسول الله صلي الله علية وسلم في غرفة له كأنها بيت حمام، وهو نائم علي حصير، فقد أثر بجنبيه، فبكيت، فقال لي: ما يبكيك يا عبد الله؟ قلت:يا رسول الله، كسري وقيصر في حرير والديباج،فقال لي: لا تبكي يا عبد الله فان لهم الدنيا ولنا الآخرة، وما أنا والدنيا، وما مثلي ومثل الدنيا إلا كراكب نزل تحت شجرة، ثم راح وتركها"[2]

وما أحوجنا نحن المسلمين اليوم إلي متابعة سنة رسول الله صلي الله علية وسلم وإتباع طريقته، والالتزام بقوله عليه السلام:"... ومن رغب عن سنتي فليس مني"[3]؛ وهو ما نقرر معه أن كل خارج أو تجاوز لما سنه علية الصلاة والسلام، فهو متجاوز لحدود الإيمان والعقيدة الصحيحة، وهو بحسب مدي تجاوزه أما مقصراً أو مشركاً أو كافراً.

ومنذ البداية نستشعر مع رسول الله صلي الله علية وسلم، أن الزهد الذي اتسمت به حياته لم يكن من الزهد ذاته، ولكنه كان وسيلة إلي غاية، هذه الغاية قد تمثلت في تحقيق الثقة بالله تعالي

والإيمان به عز وجل؛ فعن رواية أبي عبد الله البخاري وإخراج الترمذي أنه قال:" سمعت رسول الله صلي الله علية وسلم يقول: " ليست الزهادة في الدنيا بتحريم الحلال، ولا إضاعة المال، ولكن الزهد أن تكون بما في يد الله أوثق منك بما في يديك، وأن تكون في ثواب المصيبة إذا أصبت بها أرغب منك فيها لو أنها أبقيت لك (4).

كما تروي " السيدة عائشة " رضي الله عنها فيما أخرجه " الترمذي " أيضاً أنها قالت" قال رسول الله صلي الله علية وسلم: إن كنت تريدين الإسراع واللحاق بي فليكفيك من الدنيا كزاد الراكب، وإياك ومجالسة الأغنياء، ولا تستخلفي ثوباً حتى ترقعيه (5).

ومرة أخري ليس للزهد في الدنيا أو الفقر قيمة في ذاته، إن لم يصاحبه الإيمان الذي يقوي به ومعه، وذلك خشية أن يفت الغني أو طلب الدنيا في عقيدة الأيمان فيضعف صاحبه ويلهيه، ويوقعه في التقصير، وهو ما أكده رسول الله صلي الله علية وسلم، فيما رواه علي أبن أبي طالب، كرم الله وجهه وأخرجه الترمذي، حيث قال" كنا جلوس مع رسول الله صلي الله عليه وسلم، إذ طلع علينا مصعب بن عمير ما عليه إلا بردة مرقعة بفرو، فلما رواه رسول الله صلي الله علية وسلم، بكي للذي كان فيه من النعمة والذي هو فيه اليوم، ثم قال رسول الله صلي الله عليه وسلم: كيف بكم إذا غدا أحدكم في حلة وراح في حلة أخري، ووضعت بين يديه صفحة ورفعت أخري، وسترتم بيوتكم كما تستر الكعبة؟ قالوا: يا رسول الله نحن يومئذ خير منا اليوم، تكفي المؤونه ونتفرغ للعبادة، فقال رسول الله صلي الله عليه وسلم: بل انتم خير منكم يومئذ"(6).

وإذا كان الزهد أو الفقر ليس مطلوباً لذاته، وإنما خشية الانشغال بالدنيا عن الإيمان، فإن الغني أيضاً ليس مذموماً لذاته، للسبب نفسه، يقول ابن عبد البر:"... فرب رجل كان الغني سبب فسقه وعصيانه لربه، وانتهاكه لحرمه، ورب رجل كان فقير سبب ذلك كله له، وربما سبب كفره، وتعطيل فرائضه، وهما طرفان مذمومان عند العلماء. وقد روي عن النبي صلي الله عليه وسلم ما يدل علي ذلك من قوله عليه السلام:" اللهم إني أعوذ بك من غني مبطر مطغ وفقر منس"، وكان صلي الله عليه وسلم يقول: "اللهم إني أعوذ بك من الجوع فانه بئس الضجيع، وأعوذ بك من الخيانة فإنها بئس البطانة"، وكان من دعائه صلي الله عليه وسلم: اللهم أني أعوذ بك من الفقر والفاقة، والذلة وأن أظلم أو أُظلم، أو أجهل أو يجهل علي.......الخ"[7].

وقد ربط الرسول صلي الله عليه وسلم بين محبه الناس له، وبين الفقر، ففي رواية عبد الله بن مغفل وإخراج الترمذي أنه: "جاء رجل إلي النبي صلي الله عليه وسلم، فقال: يا رسول الله، والله إني أحبك، فقال: أنظر ما تقول، قال : والله إني أحبك- ثلاث مرات- قال إن كنت تحبني فاعد للفقر تجفافاً[8]، فإن الفقر أسرع إلي من يحبني من السيل إلي منتهاه"[9]، والرسول صلي الله عليه وسلم يعني هنا بالحب، ذلك الذي يربط بين صاحبه وبين الإيمان بالله سبحانه وتعالي، يتأكد هذا بما روي عنه صلي الله عليه وسلم في الصحيحين أنه قال: " ثلاث من كن فيه وجد حلاوة الإيمان: من كان الله ورسوله أحب إليه مما سواهما، ومن كان يحب المرء لا يحبه إلا لله، ومن كان يكره أن يرجع في الكفر بعد إذ أنقذه الله منه كما يكره أن يلقي في النار".

وقد زاد شيخ الإسلام " أحمد بن تيمية "، الأمر وضوحاً في شأن محبة الله ورسوله فقال: " بل قد جعل الله أساس محبته ومحبه رسوله، الجهاد في سبيله، والجهاد يتضمن كمال محبة ما أمر الله به، وكمال بغض ما نهي الله عنه. ولهذا قال في صفة من يحبهم ويحبونه [10]: " أذلة علي المؤمنين أعزة علي الكافرين، يجاهدون في سبيل الله لا يخافون لومه لائم " [11].

ثمة أمر أخر كان يحكم زهد النبي، صلي الله عليه وسلم، الذي ضرب به المسلمين المثل والقدوة، وهو أنه عليه السلام، لم يزهد عن عدم قدره علي الحصول علي أطايب الطعام وأفخر الثياب، كان ذلك ممكناً له عليه السلام، خاصة بعد أن إستقرت الدولة الإسلامية وكثرت الفتوحات والغنائم، وكثرت الأموال في بيت المال، وهو فضلاً عن كونه النبي والرسول فهو أيضاً علي رأس هذه الدولة، فضلاً عن ذلك فقد روي عنه صلي الله عليه وسلم، أنه قال:" عرض علَي ربي عز وجل بطحاء مكة ذهباً، فقلت: لا يارب، ولكن أجوع يوما وأشبع يوماً، فإذا شبعت حمدتك وشكرتك، وإذا جعت تضرعت إليك ودعوتك" [12]. ولكنة صلي الله عليه وسلم، في هذا كله لم يحرم شيئاً من الطعام أو من اللباس علي نفسه أو علي المسلمين إلا ما حرم الله سبحانه وتعالي.

علي ضوء هذه المبادئ كان زهد النبي صلي الله عليه وسلم، وزهد صحابته، وهو الزهد المشروع الذي يتفق مع العقيدة الإسلامية الصحيحة وكم من مرة نهر الرسول صلي الله عليه وسلم من تجاوز هذه الحدود والمبادئ التي رسمها في الزهد ولأمته من بعده، ولننظر معا موقفه من أولئك الذين جاءوا إلي مسجد، يقولون: أين نحن من رسول الله صلي الله عليه وسلم، ويتخذون من ذلك ذريعة لمخالفة ما هو عليهن

فقد روي عن أنس أنه قال:" جاء ثلاثة رهط إلي أزواج النبي صلي الله علية وسلم يسالون عن عبادة النبي صلي الله عليه وسلم، فلما أخبروا بها كأنهم تقالوها[13]، وقالوا: أين نحن من النبي صلي الله عليه وسلم، قد غفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر، فقال أحدهم :أما أنا فاصلي الليل أبدا، وقال الآخر أنا أصوم النهار ولا أفطر، وقال الآخر: أنا أعتزل النساء فلا أتزوج أبداً، فجاء النبي صلي الله عليه وسلم، إليهم فقال: أنتم الذين قلتم كذا وكذا، والله أني لأخشاكم الله واتقاكم له، لكني أصوم وأفطر، وأصلي وارقد، وأتزوج النساء، فمن رغب عن سنتي فليس مني"[14].

ونضيف إلي هذا كله أيضاً ما ورد عن النبي، صلي الله علية وسلم، في موفقه من بعض مظاهر الغلو في العبادة عند بعض صحابته، فقد نهي " عثمان بن مظعون " عن التبتل الذي عزم عليه، حيث نوى علي نفسه ترك النساء والطعام الطيب وكل ما يتلذذ به وقال": إني تركته لكي أتخلي العبادة، فنهاه النبي صلي الله عليه وسلم عما عزم عليه، وقال: .. يا عثمان: إن الرهبانية لم تكتب علينا، أما لك في أسوة، فوا لله إني أخشاكم لله وأحفظكم لحدوده، لكني أصوم وأفطر وأصلي وارقد، وأتزوج النساء، فمن رغب عن سنتي فليس مني"[15]. وفي عثمان بن مظعون وفي آخرين من جلة الصحابة عزموا علي رفض الدنيا، ورفض أكل اللحم، والبعض عزم أن يحرم علي نفسه أن ينام... عزموا علي ذلك ليتفرغوا للعبادة... في هؤلاء جميعا نزل قوله تعالي: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُحَرِّمُواْ طَيِّبَٰتِ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ ﴿٨٧﴾ وَكُلُواْ مِمَّا رَزَقَكُمُ ٱللَّهُ حَلَٰلًا طَيِّبًا وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِيٓ أَنتُم بِهِۦ مُؤْمِنُونَ ﴾[16].

ولما حلف عبد الله بن عمرو بن العاص: ليصومن الدهر طيلة حياته، نهاه النبي صلي الله عليه وسلم، لأنه لا يطيق أن يصومه، فلما أصر علي أن يبر بيمينه، قال له صلي الله عليه وسلم: " لا صام من صام الدهر"[17]، قالها مرتين، وكان صلي الله عليه وسلم يقول لصحابته: "أكلفوا[18] من العمل ما تطيقون"[19]. كذلك كان صلي الله عليه وسلم، ينفر من كل تجرد عن الحياة ومتعها التي أحلها الله، وينهي عن الكسل والتماوت والعجز، بدعوي التفرغ للعبادة، فكان مما يستعيذ به في دعواته قوله صلي الله عليه وسلم: " اللهم إني أعوذ بك من العجز والكسل..."[20] وكان عليه الصلاة والسلام يقول: " لكل أمة رهبانية، ورهبانية أمتي في الجهاد في سبيل الله"[21].

بالإضافة إلي ذلك، فلرسول صلي الله عليه وسلم، في ذم الدنيا أحاديث كثيرة نختار منها قوله عليه الصلاة والسلام[22]:

1- قال صلي الله عليه وسلم: " من كانت الدنيا همه فرق الله علية أمرة، وجعل فقره بين عينيه، لم يأتيه من الدنيا إلا ما كتب له. ومن كانت الآخرة نيته جمع الله أمره، وجعل غناه في قلبه، وأتته الدنيا راغمة".

2- وقال عليه السلام: " من جعل الهموم هما واحداً، هم المعاد، كفاه الله هم الدنيا، ومن تشعب به الهموم في أحوال الدنيا لم يبال الله في أي أودية هلك".

3- وقال عليه الصلاة والسلام: " الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر".

4- وقال صلي الله عليه وسلم: " يا عبد الله كن في الدنيا كأنك غريب، أو كأنك عابر سبيل، وعد نفسك من أهل القبور".

كما كثرت أحاديثه صلي الله عليه وسلم في تمجيد الفقر والفقراء نختار منها:

- قوله صلي الله عليه وسلم:" إن الله يحب عبده المؤمن، الفقير المتعفف، أبا العيال".

- وقال عليه السلام:" يدخل فقراء المؤمنين الجنة قبل الأغنياء بنصف يوم (أي خمسمائة عام).

ومن دعائه صلي الله عليه وسلم:" اللهم أحيني مسكيناً وأمتني مسكيناً، وأحشرني في زمرة المساكين".

كما أن له صلي الله عليه وسلم أحاديث كثيرة في ذم الغني الأغنياء نختار منها:

أ - قوله صلي اله عليه وسلم:" ويل للمكثرين إلا من قال بالمال هكذا هكذا..."

ب- وقال عليه السلام:" الأكثرون(= المكثرون) هم الأسفلون يوم القيامة إلا من قال بالمال هكذا هكذا وكسبه من طيب".

ج- وقال عليه الصلاة والسلام:" ما أحب أن أحدا عندي ذهبا فتأتي علي ثالثة وعندي منه شئ، إلا شئ أرصده في قضاء دين".

د- وقال صلي الله عليه وسلم:" تعس عبد الدينار، وعبد الدرهم وعبد الخميصة [23]، تعس وانتكس.. وإذا شيك فلا إنتقش[24]".

هـ- وقال عليه السلام:" ليس الغني عن كثرة العرض [25]، ولكن الغني غني النفس".

وثمة أحاديث أخري تدعو إلي القناعة والأخذ بالكفاف نختار منها:

- قوله صلي الله عليه وسلم:" وقد أفلح من هدي إلي الإسلام، ورزق الكفاف وقنع به".

- وقوله صلي الله عليه وسلم:" اللهم أجعل رزق آل محمد قوتاً [26]".

- وقوله عليه السلام: "ما من غني ولا فقير إلا ود يوم القيامة أنه أتي من الدنيا قوتا".

وتطبيقاً لذلك كله الذي رأيناه في أقوال المصطفي صلي الله عليه وسلم، فقد اتسمت حياته عليه السلام وحياة صحابته رضوان الله عليهم بطابع البساطة في العيش والزهد في كل ملذات الحياة.. في لباسه، وفي طعامه وفي مشربه، فبالنسبة للباس لم يحرم الرسول صلي الله عليه وسلم، علي نفسه، ولا علي أهله إلا ما حرم الله تعالي، ولكنه في ذلك كله البسيط منه بقدر ما يستر العورات وبقي من الضرر مما يساعد علي استمرار الحياة، فلبس صلي الله عليه وسلم، الصوف كما لبس القطن والكتان، بل وكان يختار الغليظ الخشن منه. فمما روي عن السيدة عائشة رضي الله عنها أنها قالت:" كان علي رسول الله صلي الله عليه وسلم :" ثوبان خشنان غليظان، فقلت يا رسول الله أن ثوبيك هذين خشنان غليظان ترشح فيهما فيثقلان عليك" [27].

وعن أنس بن مالك قال:" كنت أمشي مع الرسول صلي الله عليه وسلم، وعليه رداء نجراني غليظ الحاشية"[28]، بل وكان لباسه صلي الله عليه وسلم لباساً بسيطاً يكاد يستر عورته، ومما قيل في هذا أنه : "كان إزاره نصف ساقية، وكان له إزاراً قد أسبل علي خيوطه فلم يجزه ولم يكفه"[29].

وكان صلي الله عليه وسلم يلبس الصوف، وروي في هذا" عن أبن عباس قال:" كان النبي صلي الله عليه وسلم يصلي في جبة صوف ليس عليه إزاراً ولا رداء ويرفع يديه عند كل ركعة"[30]. وكان أيضاً يخلع الصوف ولا يلبسه إذا بدا له منه ما يكرهه، وقد روي عن " عائشة رضي الله عنها، أنها قالت:" صنعت لرسول الله صلي الله عليه وسلم بردة سوداء من صوف فلبسها فأعجبته، فلما عرق فيها فوجد ريح الصوف قذفها"[31].

وكما لبس صلي الله عليه وسلم الصوف لبس أيضاً، ومما روي في هذا أن" أخبرنا أبو يعلي، حدثنا " الربيع الزهراني "، حدثنا " حماد بن زيد "، حدثنا جليس لأيوب قال: دخل الصلت بن راشد علي محمد بن سيرين وعليه جبة صوف وإزار صوف، وعمامة صوف، فاشمأز منه محمد وقال: أظن أن أقواماً يلبسون الصوف، يقولون: قد لبسه عيسي عليه السلام، وقد حدثني من أن رسول الله صلي الله عليه وسلم قد لبس الكتان والقطن واليمنة[32]، وسنة نبينا صلي الله عليه وسلم، أحق أن تتبع"[33].

وفي نفس البساطة والغلظة أيضاً كان فراشة صلي الله عليه وسلم، " عن عائشة رضي الله عنها قالت: كان منجاع رسول الله صلي الله عليه وسلم من أدم حشوه ليف"[34]. وروي أيضاً عنها، رضي الله عنها، أنها قالت:" كان لنا حصير نبسطها بالنهار ونحتجرها[35] علينا بالليل"[36].

وكان صلي الله عليه وسلم، يختار ذلك ويرضاه لنفسه، بل ويصر عليه، وهو الذي كان في أمكانه لو أراد أن يتوفر له غير ذلك من ناعم الفراش، وقد روي عن السيدة عائشة رضي الله عنها أنها قالت:

"دخلت علي أمرآة من الأنصار فرأت فراش رسول الله صلي الله عليه وسلم، مثنية فانطلقت فبعثت الي بفراش فيه صوف، فدخل علي رسول الله، صلي الله عليه وسلم، فقال: ما هذا ؟ فقلت: أن فلانة الأنصارية دخلت فرات فراشك، فبعث إلي بهذا، فقال: رديه، قالت: فلم أرده، وأعجبني أن يكون في بيتي حتى قال لي ذلك ثلاث مرات فقال: رديه يا عائشة فو الله لو شئت لأجري الله علي جبال الذهب والفضة فقالت: فرددتها[37]."

أما غطاؤه صلي الله عيه وسلم، فلم يكن أحسن ولا أنعم من فراشه، فقد روي عن السيدة عائشة رضي الله عنها أنها قالت: " لما كان ليلة النصف من شعبان أنسل رسول الله صلي الله عليه وسلم من مرطي[38]، ثم قالت: والله ما كان مرطنا من خز ولا قز ولا كرسف ولا كتان، قلنا: يا سبحان الله.. فمن أي شئ كان؟ قالت: كان سداه الشعر وكانت لحمته من وبر الإبل"[39].

أما عن غذائه فلم يكن أيضاً أقل بساطة أو غلظة مما كان عليه فراشة وغطاؤه، فقد روي"... عن أنس قال: لبس رسول الله صلي الله عليه وسلم، الصوف، وإحتذي المخصوف، ولبس خشناً، وأكل بشعا، فسألت الحسن: ما البشع؟ قال: غليظ الشعر، ما كان يسيغة إلا بجرعة ماء[40]. وفي غذائه صلي الله عليه وسلم، روي عن عائشة في الصحيحين أنها قالت:" كان يأتي علينا الشهر ما نوقد فيه نارا، أنما هو التمر والماء، إلا أن يأتي باللحيم"، وفي رواية أخري قالت: " ما شبع آل محمد من خبير البر[41] ثلاثاً حتى مضي لسبيله" وقالت أيضاً: ما شبع آل محمد من خبز شعير يومين متتالين حتى قبض رسول الله صلي الله عليه وسلم" وفي رواية أخري قالت:" ما أكل آل محمد أكلتين في يوم واحدٍ إلا

واحداً هما تمر"، وقالت لأبن أختها عروة:" والله يا ابن أختي أنا كنا لننتظر إلي الهلال ثم الهلال ثم الهلال- ثلاث أهلة في شهرين- وما أوقد في أبيات رسول الله صلي الله عليه وسلم، نار، وقال قلت يا خالة فما كان يعيشكم؟ قالت: الأسودان [42] التمر والماء، إلا أنه كان الرسول صلي الله عليه وسلم، جيران من الأنصار وكانت لهم منائح[43]، فكانوا راسلون إلي رسول الله صلي الله عليه وسلم من ألبانها فبسقيناه"[44]، إلي غير ذلك من الأحاديث الشريفة التي وردت في نفس المعني، ولا يتسع المقام لا يرادها جميعاً.

وقد سار صحابة الرسول صلي الله عليه وسلم، في حياتهم علي نفس المنوال الذي كانت عليه حياة صاحبهم العظيم محمد صلي الله عليه وسلم.. يروي عن علي بن أبي طالب- كرم الله وجهه- مما أخرجه الترمذي، أنه قال:" لقد خرجت في يوم شات من بيت رسول الله صلي الله عليه وسلم، وقد أخذت أهاباً معطوفاً[45]، فجوبت[46] وسطه فأدخلته عنقي، وشددت وسطي فحزمته بخوص النخل، واني لشديد الجوع، ولو كان في بيت رسول الله صلي الله عليه وسلم، طعام لطعمت منه، فخرجت التمس شيئا، فمررت بيهودي في مال له وهو يسقي ببكرة له، فاطلعت عليه من ثمة الحائط، فقال: مالك يا أعرابي؟ هل لك في دلو بتمرة؟ فقلت: نعم، فافتح الباب حتى أدخل، ففتح فدخلت، فأعطاني دلوه، فكلما نزعت دلوا أعطاني تمرة حتى امتلأت كفي أرسلت دلوه، وقلت: حسبي، فأكلتها، ثم جرعت من الماء فشربت، ثم جئت المسجد فوجدت رسول الله صلي الله عليه وسلم فيه [47].

ولم يكن أبو بكر وعمر، رضي الله عنهما، أقل شأنا في الزهد في أمور الحياة الدنيا مما كان عليه الرسول صلي الله عليه

وسلم، ويكف يكون ذلك وهو قدوتهما في كل شيء، وكلاهما كان من سادة قومه مالاً وجاهاً قبل الإسلام، وأبو بكر رضي الله عنه، هو رفيق النبي في هجرته من مكة إلي المدينة، وإليه تشير الآية الكريمة: ﴿ إِلَّا تَنصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ ٱللَّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ثَانِىَ ٱثْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِى ٱلْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَٰحِبِهِۦ لَا تَحْزَنْ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَنَا ﴾[48]، وهو الذي قال عنه الرسول صلي الله عليه وسلم، في خطبة الوداع: إن عبداً من عباد الله خيره الله بين الدنيا وبين ما عند الله فاختار ما عند الله".

أما عمر بن الخطاب رضي الله عنه، فهو صاحب الجاه والمنعة قبل الإسلام، والذي كان يشير إليه الرسول في دعائه: اللهم أعز الإسلام بأحد العمرين، أحدهما هو عمر بن الخطاب، هذان العلمان العظيمان أول وثاني خلفاء رسول الله الراشدين يزهدان في طيبات الدنيا المادية حتى يصل بهما الأمر مع صحبتهما لرسول الله صلي الله عليه وسلم، إلي حد الجوع وافتقاد ما يسدا به رمقهما، يروي في شأنهما أبو هريرة في صحيح مسلم أنه" خرج رسول الله صلي الله عليه وسلم ذات يوم- أو ليلة- فإذا هو بأي بكر الصديق وعمر، فقال: ما أخرجكما من بيوتكم هذه الساعة؟ قالا : الجوع يا رسول الله قال: وأنا، والذي نفسي بيده، لأخرجني الذي أخرجكما، قوموا، فقاموا معه، فأتي رجلاً من الأنصار، فإذا هو ليس في بيته، فلما رأته المرأة قالت: مرحباً وأهلاً، فقال رسول الله، صلي الله عليه وسلم: أين فلان؟ قالت: ذهب يستعذب لنا الماء[49]، إذا جاء الأنصاري، فنظر إلي رسول الله، صلي الله عليه وسلم، صاحبيه. ثم قال: الحمد لله، ما أحد اليوم أكرم أضيافا مني، قال: فانطلق فجاءهم بعزق فيه بسر[50] وتمر[51] ورطب[52]، فقال : كلوا، وأخذ المدية، فقال رسول الله صلي الله عليه

وسلم: إياك والحلوب، فذبح لهم، فأكلوا من الشاة، ومن ذلك العزق وشربوا، فلما أن شبعوا ورووا، قال رسول الله صلي الله عليه وسلم لأبي بكر وعمر: والذي نفسي بيده، لتسألن عن هذا النعيم يوم القيامة، أخرجكم من بيوتكم الجوع، ثم لم ترجعوا حتى أصابكم هذا النعيم[53].

ومن هذا الحديث الذي يصور ما كان عليه الرسول صلي الله عليه وسلم، وصاحباه رضوان الله عليهما من معاناة وجوع، وشظف في العيش، وضيق في ذات اليد، الأمر الذي جعلهم جميعاً يخرجون من منازلهم جوعي، وليس فيهما ما يسدوا به رمقهم، وهم قادة الأمة في ذلك الوقت.. من هذا الحديث نخرج بأمر أخر، وهو أن الزهد عندهم لم يكن رفضاً لطعام بذاته، ولا لشراب لذاته، والدليل عي ذلك من هذا الحديث أنه لما قدم لهم الأنصاري شهي الطعام ولم يرفضوه.

ومن أمثلة ما كان يشترك فيه الصحابة مع رسول الله صلي الله عليه وسلم، من صنوف الزهد والصبر ما يرويه أبو هريرة رضي الله عنه، فيما أخرجه البخاري في صحيحة، حيث قال: أن الناس كانوا يقولون: أكثر أبو هريرة، وإني كنت ألزم رسول الله صلي الله عليه وسلم، لشبع بطني، حين لا أكل الخمير، ولا البس الحرير، ولا يخدمني فلان وفلان، وكنت الصق بطني بالحصباء من الجوع، وان كنت لأستقرى الرجل الآية هي معي، كي ينقلب بي فيطعمني، وكان خير الناس للمساكين جعفر بن أبي طالب، كان ينقلب بنا فيطعمنا ما في بيته، حتى أن كان ليخرج إلينا العكة[54] التي ليس فيها شئ فيشقها فنلعق ما فيها"[55]

ظل صحابه رسول الله صلي الله عليه وسلم هذا زهدا في الدنيا طيلة حياتهم، حتى أن الواحد منهم كان يلقي ربه فلا يجدوا لدية ما يكفي لتكفينه، فقد روي خباب بن الأرث رضي الله عنه مما أورده البخاري ومسلم والترمذي قوله:" هاجرنا مع رسول الله صلي الله عليه وسلم، نلتمس وجه الله، فوقع أجرنا علي الله، فمنا من مات لم يأكل من أجره شيئا، منهم مصعب بن عمير، قتل يوم أحد، فلم نجد ما نكفنه به، إلا برده إذا غطينا بها رأسه خرجت رجلا، وإذا غطينا رجليه خرجت رأسه، فأمرنا رسول الله صلي الله عليه وسلم، أن نغطي رأسه، وأن نجعل علي رجليه الأزخر"(56)

هذا هو مدار الزهد المشروع الذي اتسمت به حياة رسول الله صلي الله عليه وسلم، وحياة صحابته، رضوان الله عليهم أجمعين، والذي جاء متفقاً مع أصول العقيدة السمحاء، وظل وسيظل مدار المثل الأعلى الذي يقتدي به المسلمون إلي يوم القيامة حفاظا عي عقيدتهم، كما سيظل السبيل إلي نجاة من عثرات الانحراف في الدنيا، والفوز بالثواب الأول في الدار الآخرة أن شاء الله.

الهومش

1- الأحزاب/21.

2- ابن حيان الأصفهاني:كتاب أخلاق النبي، تحقيق أبي الفضل العماري، القاهرة1959م ص294.

3- رواه البخاري في صحيحة"باب النكاح"وجاء في شرح ابن حجر لقوله صلي الله علية وسلم"ومن رغب عن سنتي فليس مني أن "المراد بالسنة الطريقة لا التي تقابل الغرض. والرغبة عن شيء الأعراض عنه إلي غيره، والمراد من ترك طريقتي، وأخذ بطريقة غيري فليس مني"، وقولة "فليس مني" إن كانت الرغبة بضرب من التأويل يعذر صاحبه فيه، فمعني"فليس مني" أي علي طريقتي ولا يلزم أن يخرج عن الملة، وان كان إعراضا وتنطعاً يفضي إلي اعتقاد عملة فمعني"فليس مني" ليس علي ملتي، لأن اعتقاد ذلك نوع من الكفر".أنظر: ابن حجر: فتح الباري بشرح صحيح البخاري. جـ9ص105- 106.

4- رواه ابن ماجة في باب"الزهد" وكذلك رواه الترمذي.

5- رواه الترمذي:"باب اللباس"- 38.

6- رواه الترمذي في صحيحة في باب القيامة/35.

7- أبو عمر يوسف ابن عبد البر: جامع بيان العلم وفضله، جـ2، ص16ادارة الطباعة المنبرية 1978،1398.

8- أي درعا وجنة، جاء في المنجد مادة (جفا) التجفاف. والتجفاف(آلة للحرب يتقي بها كالدرع للفرس والإنسان.

9- رواه الترمذي في صحيحة- باب الزهد - 35.

10- ابن تيمية: العبودية، ص131.

11- المائدة/54.

12- رواه الترمذي في صحيحة- باب الزهد- 35، وقيل: انه اختار عليه السلام الكفاف علي الغني، لأن في الكفاف دوام الالتجاء إلي الله، بالشكر تارة، وبالتضرع أخري، أما الغني المادي فيطغي الإنسان وينسبه الواهب المنان، كلا أن الإنسان ليطغي أن رآه استغني....". انظر: ابن حيان الأصفهاني: كتاب أخلاق النبي ص289.

13- أي استقلوها، وفي" المنجد" تقال(الشئ) عده قليلا. مؤنه(قل).

14- رواه البخاري في صحيحة- باب النكاح وانظر أيضاً: أبو عبد الله محمد بن عبد الوهاب: أصول الإيمان ضمن مجموعة الحديث، ص218- 219.

15- رواه أحمد بن حنبل في مسنده226/6.

16- المائدة/87/88.

17- رواه أحمد ابن حنبل في مسنده226/6.

18- أي خذوا.

19- رواه البخاري في كتاب الصوم واللباس ومسلم في كتاب صلاة المسافرين وقصرها وكتاب الصوم وابن ماجة في كتاب الزهد.

20- رواه البخاري في باب الدعوات وفي باب الجهاد ، ورواه مسم في باب الذكر، والترمذي في باب الدعوات.

21- رواه أحمد بن حنبل في سنده 266/3 باختلاف بسيط هو: "ورهبانية هذه الأمة" بدلا من الرهبانية أمتي".

22- هذه الأحاديث مختارة من كتاب الزهد من سنن ابن ماجة، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، القاهرة1953.

23- أي عبد الثياب، في المنجد: الخميصة: ثوب أسود مربع.

24- أي لا تنفع معه الاستتابة وتدارك الذنوب.

25- أي عرض الدنيا من مال وخلافه.

26- أي ما يكفي حاجة القوت، أي اللازم من الغذاء والحاجة.

27- ابن حيان الأصفهاني : أخلاق النبي، ص 109.

28- المصدر السابق ص116.

29- المصدر السابق ص 115.

30- المصدر السابق ص 127.

31- المصدر السابق ص 129.

32- واليمنة بضم أوله ضرب من برود اليمن، والمعني أن النبي صلي اللّه علية وسلم لبس ثياب الكتان والقطن والبرود اليمنية.

33- ابن حيان الأصفهاني : نفسه، ص130.

34- المصدر السابق ص166.

35- أي نقصرها لننام عليها.

36- المصدر السابق ص176.

37- المصدر السابق ص167/166.

38- المرط، وهو الكساء الذي يتغطي به، والكرسف هو القطن.

39- المصدر السابق ص 171

40- المصدر السابق ص 182.

41- البر: القمح .

42- إطلاق الأسودين علي التمر والماء، تغليب. والأسود هو التمر فقط مثل هذا القمران للشمس والقمر، والأبوان للأب الأم... الخ

43- (منائح) المنائح جمع منيحة، وهي الناقة يعيرها صاحبها إنسانا ليشرب لبنها ويعيدها .

44- ابن الأثير الجوزي: جامع الأصول في الأحاديث الرسول حديث رقم 2972، ص 682.

45- اهبا معطوفا : الأهاب: الجلد قبل أن يدبغ. المعطوف: هو الذي يلقي في الدباغ حتى يتغير ريحه، ويتمزق شعره.

46- (جوبت) الشئ، إذا أخرقت وسطه كالجيب.

47- المصدر السابق حديث رقم2805 جـ4 ص 690.

48- التوبة/40.

49- أي: يأتي لنا بالماء العذب.

50- بسر: التمر إذا لون ولم ينضج.

51- رطب: وهو ما نضج من البسر قبل أن يصير تمرا.

52- تمر: هو اليابس من تمر النخيل.

53- المصدر السابق جـ 691 حديث رقم 2806.

54- العكة: الظرف الذي يكون فيه السمن.

55- المصدر السابق جـ 4 ص697 حديث رقم 2808.

56- المصدر السابق جـ 4 ص 700 حديث رقم 2812.

الفصل الثاني
الزهد المنظم أو الزهاد والعباد والنساك

وهذا الفصل يتضمن العناصر التالية :

أولاً : عوامل الزهد المنظم:

1- العوامل السياسية:

2- العوامل الاجتماعية:

ثانياً: المبالغة في الخوف والرهبة من عذاب الآخرة:

ثالثاً: الزهد مع الخوف عند الحسن البصري:

رابعاً : الزهد مع الحب عند رابعة العدوية

1- حياة رابعة العدوية وسيرتها

2- آراؤها وفلسفتها:

3- الزهد في الدنيا عند رابعة:

4- حب الهوي وحب الله الخالص عند رابعة:

5- مقام الخلة عند رابعةالعدوية:

6- شطحات رابعة العدوية:

موقف النفي للجنة والنار عند رابعة:

قولها في الكعبة وما ترتب عليه من تجاوز وشطح:

الخاتمة

الفصل الثاني
الزهد المنظم أو الزهاد والعباد والنساك

إذا كانت المرحلة السابقة من الزهد قد اتسعت بالاعتدال من ناحية والافتقار إلي وجود نسق أو نظام يجمعها بذلك، لأن النظام الذي كان يجمع المؤمنين بصفة عامة والنسق أن صح هذا التعبير الذي كان يضمهم إنما هو نظام أو نظام الإسلام، أما الزهد الذي كان يطبع حياتهم فإنما هو وسيلة أو أداة اتخذوها ليتحقق لهم الأيمان الكامل، والتقوى الخالصة والعبودية لله وحدة سبحانه وتعالي ومن أجل هذا لم يعرف المسلمون في هذه المرحلة بأي من الأسماء التي تسمي بها الزهاد بعد ذلك، وإنما كان يطلق عليهم الصحابة مثلا لتشرفهم بصحبة رسول الله صلي الله عليه وسلم. كما عرف الجيل التالي لهم باسم التابعين لمتابعتهم سنة رسول الله صلي الله علية وسلم، وما كان عليه صحابته رضي الله عنهم.

ولكن الأمر بعد ذلك قد أختلف حتى رأينا مع نهاية القرن الأول للهجرة وبداية القرن الثاني، تطورا أخر لحياة الزهد انطبعت به حياة فريق من المسلمين كانوا من الزهد نظاما واتخذوا له نسقا معينا له أصولة وقواعده، ومن خلاله حدثت تجاوزات لهم في زهدهم ليس لهم أصل لا في الكتاب ولا في السنة، ولا في حياة الصحابة والتابعين، وهو ما سنعرض له فيما بعد. ولكن قبل أن نخوض في عرض السمات والأصول المميزة لهذا الزهد المنظم نبدأ بعرض للأسباب التي دعت إلي ظهور هذا الزهد وتقديمه في صورة مختلفة عن الزهد الذي تميزت به حياة الرسول صلي الله عليه وسلم وصحابته رضوان الله عليهم.

أولا : عوامل الزهد المنظم:

1- العوامل السياسية:

تعتبر الأمور السياسية التي ميزت القرن الأول للهجرة وبدءا من خلافة عثمان رضي الله عنه، من أهم العوامل التي مهدت لظهور الزهد المنظم الذي جاوز به أصحابه حد الزهد الإسلامي الذي كان عليه رسول الله صلي الله عليه وسلم وصحابته رضي الله عنهم.

يقول أحمد أمين:" لما قتل عثمان بايع عليا كثير من المسلمين، فتحققت بذلك نظرية القائلين بحق علي في الخلافة من يوم وفاة رسول الله وأيده كثير من كبار المهاجرين لانطباق نظريتهم عليه أيضا وخرج علي علي طلحة والزبير ومعاوية وكلهم يلصق بعلي تهمة أن له ضلعا في قتل عثمان وعلي أقل تقديراته قعد عن نصرته وكان في استطاعته رد الناس عنه، وكان من حجة بعضهم أنه وقد بويع يجب عليه أن يقتص من قتله عثمان، ويقول كل من طلحة والزبير فإنه أولي بالمطالبة بدم عثمان، لأنه من الستة الذين انتخبهم عمر للشورى، ومن السابقين الأولين للإسلام، ويقول معاوية أنه أولي الناس رحما بعثمان، وأقوي أهل بيته علي المطالبة بدمه[1].

في هذا الجو المتوتر والمتبلد بغيوم الصراع فيما بين المسلمين، بدأت تظهر بذور الزهد المنظم التي تمثلت في اعتزال المجتمع بأطرافه المتصارعة، وان لم تأخذ شكل النسق أو النظام الذي إنتهت إليه في أواخر القرن الأول علي يد من عرفوا باسم الزهاد والعباد والنساك وفي هذا يقول أحمد أمين أيضا: أنه قد وجدت في هذا الموقف طائفة من كبار الصحابة لم تبايع علياً ولم تبايع غيره، ولم تشترك في شئ من الخلاف القائم وفضلت العزلة، من أشهرهم: عبد الله بن عمر بن

الخطاب، ومحمد بن مسلمة وسعد بن أبي وقاص، وأسامة بن زيد، وحسان بن ثابت، وعبد الله بن سلام، ومن قول سعد بن أبي وقاص في ذلك" أن رسول الله أمرني إذا أختلف الناس أن أخرج بسيفي فأضرب به عرض أحد، فإذا تقطع أتيت منزلي، فكنت فيه لا أبرحه، حتى تأتيني يد خاطية أو منية قاضية"[2].

وقد تطور أمر الصراع فيما بين المسلمين حينذاك حتى حدث ما حدث في موقعة الجمل، ومن بعدها موقعة صفين، حيث تفرق المسلمين بعدها شيعاً وأحزاباً كل منها يقاتل ويحارب الأخرى مما شكل داعياً قوياً لاستمرار الدعوة إلي العزلة والزهد، وقد ساعد علي ذلك أيضا الكثير من المؤثرات الخارجية التي استعد منها الزهاد الأشكال التنظيمية التي ساعدتهم علي نسيج ما هم عليه من زهد في أنساق محكمة.

2- العوامل الاجتماعية:

لا شك أن حياة المسلمين الأولين كانت تتسم بحكم بذاءتها وخشونتها بأنها أبعد ما تكون عن أسباب الحضارة والرقة ودواعي الترف والنعومة. ومن ثم جاءت متوافقة مع حياة الزهد المشروعة التي يقبلها الإسلام واتسمت بها حياة الرسول صلي الله عليه وسلم وحياة صحابته.

وقد أختلف الأمر بعد ذلك، فإن الإسلام ما لبث أن نشر لواءه علي كثير من البلاد التي فتحها المسلمون، وفي هذه البلاد المفتوحة وجد العرب أنفسهم أمام ألوان من الحضارات وضروب من الترف وأمعنوا في مخالطة الدنيا، وخلوا بين أنفسهم وشهواتها وإذا بهم يحيون حياة ناعمة

رقيقة تختلف كل الاختلاف عن حياتهم الأولي التي كان أخص خصائصها الخشونة وشظف العيش.

وأمام هذا الانحراف نحو الحياة المترفة، وما يصاحب ذلك من تفريط في حق الدين والعبادة والتمسك بالقيم والمثل العليا التي دعا إليها الإسلام، كان لابد أمام هذا الفعل أن يكون رد الفعل وبنفس القوة متمثلاً في الدعوة إلي الزهد والتقشف، واعتزال هذه الحياة الماجنة التي تميزت بها حياة الحكام والأمراء في العصر الأموي، بل والكثير من أهل الثراء مما ساعد علي ظهور الزهد وهذا أمر طبيعي لأنه- علي حد المصالح المادية والملاذ الدنيوية كلما وجد هؤلاء الذين نشدوا المثل العليا الإسلامية أسباباً وبواعث تدفعهم إلي إبداء استهجانهم وسخطهم، متخذين لأنفهم موقفاً خاصاً لا يحيدون عنه، وهو نبذ كل غاية دنيوية.

ويضيف " جولد تسيهر "، إلي هذا قوله: بأن أصحاب هذه النزعة أتوا فيما رووه من تراجم الصحابة والرعيل الأول الذين كانوا فضلاً عن سابقهم في الإسلام أبطالاً في الجهاد بأخبار النسك والزهد التي تنسب إليهم رغبة في إظهارهم كنماذج للنفسية الزاهدة وطمعاً في حمل صحيحي الإيمان من المسلمين علي استنكار الروح الغالبة علي العصر الذي عاشوا فيه.

هكذا لجأ كثير من المسلمين إحتجاجاً علي ما ينكرون من حكومة ونظام إلي حياة الاعتكاف والزهد، وكان الشعار الذي نقشوه علي لوائهم:" الفرار من الدنيا"[3].

وهكذا يتضح لنا إلي أي حد ساهمت الحياة الاجتماعية التي سادت في عهد الأمويين في نشأة الزهد بصورته المنظمة. ولكنه زهد يختلف عن الزهد الإسلامي الذي إتسمت به حياة الرسول صلي الله عليه

وسلم وحياة صحابته، الأمر الذي دفع الباحثين إلي الفصل بين صورتي الزهد هاتين وميزوا بين الأولي والثانية، وفي ذلك يقول المقبلي: " أعلم أن من أشد الخلاف ضلالاً وأعمه بلاء، وأوقعه مسلكاً وأكثره هلكاً أنه تزهد جماعة من الصحابة برفض الدنيا فقط تابعين لنصيحة الله وسنة رسوله صلي الله عليه وسلم، ثم نشأ بعدهم زهاد كذلك، ولكنهم قالوا: لا سلامة إلا بالعزلة عن الناس هرباً من العوارض".

وهكذا فرق العلماء وميزوا بين زهد الصحابة وزهد النساك والعباد الأول فيه معني الإيثار والتوسط والاعتدال، والثاني: يدعو إلي: كراهية الدنيا، والفرار من الناس، واعتزال الخلق، وقطع العلائق مع الخلائق، ممارسة الخلوة والصمت، وقطع الفيافي والقفار.

يقول أبو طالب المكي" أول الزهد دخول غم الآخرة في القلب، ولا يدخل غم الآخرة حتى يخرج هم الدنيا. وعن أبي سليمان: " من تزوج أو كتب الحديث أو طلب معاشاً فقد ركن إلي الدنيا" وصرنا نشهد رجالاً يفرون من الدنيا لاجئين إلي الكهوف والمغار والمقابر، أو هائمين علي وجوههم في الصحاري والجبال وسواحل البحار من أمثال " إبراهيم بن أدهم البلخي" (ت 161 هـ)، الذي قال عن نفسه: " أمسكت بديني بين صدري وفررت منه من بلد إلي بلد، أرض ترفعني وأرض تضعني، فمن راني ظنني راعياً أو مجنوناً، أفعل ذلك لعلي أصون ديني من وساوس الشيطان وأمر بإيماني سالما من باب الموت"[(4)].

وكل هذا أو معظمة يدخل في حيز التعدي والمبالغة التي يرفضها الإسلام، والتي يبرأ منها زهد الرسول وصحابته. وفي هذا يقول " ابن تيمية " مبيناً الزهد المشروع وغير المشروع والزهد المشروع هو ترك كل شئ لا ينفع في الدار الآخرة وثقة القلب بما عند الله. كما في الحديث

الذي في الترمذي:" ليس الزهد في الدنيا بتحريم الحلال ولا إضاعة المال ولكن الزهد أن تكون بما في يد الله أوثق بما في يدك، وأن تكون في ثواب المصيبة إذا أصبت أرغب منها فيها لو أنها بقيت لك لأن الله تعالي يقول:" لكيلا تأسوا علي ما فاتكم ولا تفرحوا بما أتاكم"(5). فهذا صفة القلب.

أما في الظاهر فترك الفضول التي لا يستعان بها علي طاعة الله من مطعم وملبس ومال وغير ذلك، كما قال الأمام أحمد: إنما هو طعام دون طعام، ولباس دون لباس وصبر أيام قلائل"[6].

ويواصل ابن تيمية كلامه بعد ذلك مشيراً إلي ما هو غير مشروع من الزهد فيقول:" أما الأعراض عن الأهل والأولاد فليس مما يحبه الله ورسوله، ولا هو من دين الأنبياء، بل قد قال تعالي:" لقد أرسلنا رسلاً من قبلك وجعلنا لهم أزواجاً وذرية "[7].

والأنفاق علي العيال والكسب لهم يكون واجباً تارة ومستحباً أخري، فكيف يكون ترك الواجب أو المستحب من الدين. كذلك السياحة في البلاد لغير مقصود مشروع... كما يعاينه بعض النساك أمر منهي عنه. قال الإمام أحمد:" ليست السياحة من الإسلام في شئ ولا من فعل النبيين ولا الصالحين [8].

ثانيا: المبالغة في الخوف والرهبة من عذاب الآخرة:

نجد أيضا أنه من العوامل التي ساقها الباحثون حول نشأة الزهد المنظم ما أرجعه المستشرق نيكلسون [9]، إلي الرعب الذي ألقاه القران الكريم في قلوب الزهادِ من هول يوم القيامة وعذاب النار، وكذلك ما

استولي علي أنفسهم من الهم والحزن لشعورهم بالمعاصي مما دعاهم إلي قضاء حياتهم في التوبة والاستغفار.

ويدلل نيكلسون علي وجهة نظرة هذه بمجموعة من أقوال الزهاد مثل قول " سفيان الثوري " (ت 161هـ) : " ما أطلق أحد العبادة ولا قوي عليها الا بشدة الخوف". وقول " بشر بن منصور " لعطاء السلمي: "هب أن ناراً عظيمة أوقدت ونادي مناد أن من دخلها كان أمناً فأجابه عطاء: أخشي أن يفضي علي فرحي فأهلك دون أن أصل إليها". كما يذكر " نيكلسون "، أن هناك قصص كثيرة تخبرنا عن زهاد صعقوا من الرعب عند سماعهم الوعاظ يصفون عقاب الله وما أعد للفاسقين من صنوف العذاب يوم القيامة، أو بكوا بكاء مراً من خوف العذاب حتى غشي عليهم. وإذا انحرف أحدهم عن جادة الشرع، مهما كان ذلك الإنحراف قليلاً قطع شوطاً طويلاً شاقاً في التعبير عن ذنبه حتى يري عن كهمس ابن الحسن أنه بكي أربعين سنة لأنه أخذ مرة قطعة من الطين من حائط جاره.

وإذا صح هذا عاملاً من عوامل الزهد أدي إلي ما ذكر من أحوال الزهد في أقولهم، فانه يقدم دليلاً أخر علي إختلاف هذا الزهد عن الزهد الإسلامي الذي تميزت به حياة الرسول وصحابته.

حقاً أن حياة الرسول وصحابته كانت حياة تتميز بالزهد في الدنيا، ولكن كان لك بالقدر الذي يجعلهم لا يستسلمون لمناهج الحياة الدنيوية من ملبس ومآكل وغير ذلك، المر الذي يجعل منها عائقا دون العمل من أجل الآخرة، بل كانوا يزهدون في الفضل منها ويأخذوا منها بالقدر الضروري الذي يعينهم علي العبادة ويعينهم علي التحلي بالخلق

الإسلامي، ويعينهم علي الثقة في الله سبحانه وتعالي والعمل بأوامره والانتهاء بنواهيه.

كما أن حياتهم أيضاً كانت تتسم بالخوف والحزن والندم عند وقوع التقصير في حق الله أو العجز عن تحقيق شئ مما يحيوا أن يتحلوا به من الزيادة في الطاعة والعبادة، ولكنه لم يكن زاهداً " استاتيكياً " يجعلهم يقفون عند حد الخوف والحزن والبكاء والندم كما هو شأن زهاد الزهد المنظم الذي نحن بصدد الحديث عنه، ولكنه كان زهداً ديناميكياً يدفعهم إلي التوبة عما لحقهم من قصور أو تقصير، كما يدفعهم إلي المزيد من العمل والطاعة والعبادة والبعد عما وقعوا فيه من قبل.

بعد أن عرضنا في إيجاز للعوامل التي ساعدت علي ظهور الزهد المنظم إبان نهاية القرن الأول وبداية القرن الثاني الهجري نعرض لأهم صور هذا الزهد، وقد إخترنا منها صورتين، صورة الزهد مع الخوف والخشية وأهم أعلامها "الحسن البصري"، وصورة الزهد مع الحب لله تعالي، وأهم أبطالها السيدة "رابعة العدوية".

ثالثا: الزهد مع الخوف عند الحسن البصري:

من صور الزهد التي ميزت الزهاد والعباد والنساك الزهد مع الخوف صورة الذين ظهروا في أواخر القرن الأول والقرن الثاني للهجرة، الذين إشتهروا تحت ما يسمي "بالزهد المنظم". أما وقد عرفنا المقصود بالزهد فنأتي هنا بالمقصود بالخوف، يقول القشيري: "... الخوف معني متعلقة في المستقبل لأنه إنما يخاف أن يحل به مكروه أو يفوته محبوب ولا يكون هذا إلا لشئ يحصل في المستقبل" فأما ما يكون في الحال موجودا فالخوف لا يتعلق به، والخوف من الله تعالي هو أن يخاف أن

يعاقبه الله تعالي. أما في الآخرة، وقد فرض الله سبحانه علي العباد أن يخافوه، فقال تعالي: ﴿ وَخَافُونِ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴾ [10] وقال تعالي: ﴿ فَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ ﴾ [11]. ومدح المؤمنين بالخوف فقال تعالي: ﴿ يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ ﴾ [12].."[13]

وبطل هذه الصورة ومؤسسها- أي صورة الزهد مع الخوف- هو الحسن البصري، قيل عنه أنه رأس مدرسة الزهد البصرية [14]، وهو أول شخصية بارزة في الزهد في الإسلام [15].

ولد الحسن البصري لأب إيراني كان نصرانياً، ثم أسلم واستقر به الأمر في المدينة ؛ حيث تزوج بأمة، فأنجبا الحسن هذا، وعندئذ أعتقا. وقيل أن أمة كانت محدثة وقاصة، ومن ثم كان لها تأثير كبير علي حياته فيما بعد. وكان ميلاد الحسن سنة 21 أو 22هـ. ومن هنا فإن أدرك الرعيل الأول من صحابة رسول الله صلي الله عليه وسلم وتأثر بهم، ومن بينهم " عبد الله بن عباس "، الذي جذبه إليه بمنهجه في التفسير. كما تتلمذ بعد ذلك، وبعد إنتقاله إلي البصرة علي عدد من زهادها وعبادها. يذكر المؤرخين من بينهم " عامر بن عبد قيس " و" وصلة بن أشيم "، و " صفوان بن محرز "، الأمر الذي ساعد " الحسن البصري "، أن يندرج في البصرة بين طائفة الفراء والزهاد[16].

وإذا كانت هذه الحياة التي عاشها " الحسن البصري "، قد ساعدته علي أن يتحلي بالمزيد من الزرع والتقوى، فإن العصر الذي شب فيه " الحسن البصري "، كان عصراً مليئاً بالصراعات والفتن والحروب بين المسلمين، فكان لا بد للحسن من أن يكون له موقفاً . إما الإنخراط في طرف من الأطراف المتصارعة، وأما إيثار العزلة، وفيما

نري قد ساعدت حياة الورع والتقوى التي كان عليها الحسن.. علي إتخاذه الموقف الذي اتخذه إنقاذاً لنفسه ولمن إتبعه من المسلمين، وهو إعتزال كافة الأطراف المتصارعة مع إعلان ذلك للناس، لعلهم يتبعونه فينجون بأنفسهم، لا يخشي في هذا إلا الله سبحانه وتعالي. ندلل علي ذلك بموقف " الحسن البصري " من " يزيد الملهب " في عام 102هـ، حين قام بثورته ضد الأمويين، حين قام " الحسن البصري "، وأخذ يثبط الناس عن يزيد بن المهلب، ويقول للذين يريدون الخروج معه" أيها الناس!! إلزموا رحالكم وكفوا أيديكم وإتقوا الله مولاكم، ولا يقتل بعضكم بعضاً علي الدنيا زائلة وطمع فيها يسيره ليس لأهلها بباق، وليس الله عنهم فيما اكتسبوا براجين. إنه لم يكن فتنة إلا كان أكثر أهلها الخطباء والشعراء والسفهاء وأهل التيه والخيلاء، وليس يسلم منها الا المجهول الخفي والمعروف التقي. فمن كان منكم خفيا فليلزم الحق، وليحبس نفسه شرفاً، وكفي له به من الدنيا خلفا. ومن كان منكم معروفاً شريفاً فترك ما يتنافس فيه نظراؤه من الدنيا إرادة الله بذلك، فواها لهذا ما أسعده وأرشده وأعظم أجره وأهدي سبيله- فهذا غدا- يعني يوم القيامة، القرير عينا، الكرم عند الله مآبا"[17].

وبالإضافة إلي زهده هذا المصحوب بالايجابية والجرأة والموقف الحاسمة تجاه ما يحيط به من أمور، فانه قد مزج هذا بالخوف من الحرمان من الجنة ودخول النار، والترهيب من ذلك وبهذا صار من طائفة الخائفين التي اشتهرت بها البصرة، بل كان أكبر رجل فيها، ذلك أن الآخرين من قبله ودوا فقط تأديب نفوسهم وتأديب حلقة صغيرة معينة تلتف حولهم، بينما نصب " الحسن البصري "، نفسه لإنقاذ المجتمع البصري مما فيه من ضلال، وبالتالي المجتمع الإسلامي كله، وحمل

علـي عاتقـه مـسئولية النـاس جميعـا فكـان ذو العمامـة الـسوداء بـين أخصاص البصرة، كما كان يدعوه " الحجاج "، سيد البصرة جميعاً، بل حاكمها الحقيقي حتى وفاته عام110 هـ"[18].

ويبدو أن الحسن البصري قد اتخذ من حياة من أدركه من الصحابة مثله الأعلى: هؤلاء الذين كانت الدنيا أهون علي أحدهم من تراب قدميه، ثم قارن بينهم وبين نفسه وقد اختلفت الأمور، وبعدت المقارنة بين أولئك الذين شرفوا بصحبة رسول الله صلي الله عليه وسلم وبين غيرهم ممن أتوا بعدهم، هذا فضلا عن تفاقم الأحداث بين المسلمين.

تقول قارن بينهم وبين نفسه، فخشي علي نفسه الهلكه، ولذلك نسب إليه أنه كان يصيح:"لقد أدركت أقواما ما أنا عندهم إلا لص".

كما قارن بينهم وبين جيله وأهل عصره فكان يقول:"والله ما من الناس رجل أدرك القرن الأول أصبح بين ظهرانيكم، إلا أصبح مغموماً".

وقد طبق هذا علي نفسه حتى اشتهر به، فصار الحزن طابعاً مميزاً لزهد الحسن البصري، وقد وصفه " أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصفهاني " (ت 420 ه)، بقوله" حليف الخوف والحزن أليف لهم والشجن، عديم النوم والوسن، " أبو سعيد بن أبي الحسن "، الفقيه الزاهد، المتشمر العابد لفضول الدنيا وزينتها نابذا ولشهوة النفس ونخوتها واقذاً "[19].

وعلي هذا رتب الحسن البصري موقفه من الدنيا وزهده فيها والدعوة إلي حقارتها والبعد عنها فكان يقول:" يا ابن ادم بع دنياك

بآخرتك تربحهما جميعاً، ولا تبع آخرتك بدنياك فتخسرهما جميعا.. الثواء ها هنا قليل، والبقاء هناك طويل"[20]، إحذر هذه الدار الصارعة الخادعة الخاتلة التي قد تزينت بخدعها وغرت بغرورها، وقتلت أهلها بأملها وتشوقت لخطابها، فأصبحت كالعروس المجلوة، العيون إليها نافذة، والنفوس لها عاشقة، والقلوب إليها والهة ولألبابها دافعة، وهي لأزواجها كلهم قاتلة".

ويعاود تحذير الخلق من الدنيا وغرائها حتى لا يقعوا في حبائلها فيقول:" احذرها الحذر كله فإنها مثل الحية لمن مسها وسمها يقتل.

ويحاول الحسن البصري أن يلتمس مبررات موقفه هذا من الدنيا، فيربط بين موقفه هذا وبين ما جاء عن الله تعالي واتبعه فيه رسوله صلي الله عليه وسلم، فيذكر أنه" لو كان الخالق تعالي لم يخبر عنها يخبر، ولم يضرب لها مثلاً، ولم يأمر فيها بزهد، لكانت الدار قد أيقظت النائم، ونبهت الغافل. فكيف وقد جاء من الله تعالي عنها زاجر وفيها واعظ، فما لها عند الله مقدار حصاة من الحصا، ولا مقدار ثراه في جميع الثري، ولا خلق خلقاً فيما بلغت، أبغض إليه من الدنيا، ولا نظر إليها منذ خلقها مقتا لها.

ولقد عرضت علي نبينا صلي الله عليه وسلم بمفاتيحها وخزائنها ولم ينقصه ذلك عنده جناح بعوضة- فأبي أن يقبلها، وما منعه من ذلك القبول لها، ولا ينقصه عند الله شئ إلا أنه علم أن الله تعالي أبغض شيئا فأبغضه، وصغر شيئا فصغره، ووضع شيئا فوضعه ولو قبلها كان الدليل علي حبه إياها قبولها. لكنه كره أن يحب ما أبغض خالقه، وان يرفع ما وضع مليكه. ولو لم يدله علي صغر هذه الدار إلا أن الله تعالي

حقرها أن يجعل خيرها ثوابا للمطيعين، وأن يجعل عقوبتها عذابا للعاصين فاخرج ثواب الطاعة منها، واخرج عقوبة المعصية عنها[21].

وقد بالغ فيما أخذ به نفسه من دواعي الحزن والخوف حتى وجدنا الشعراني في طبقاته الكبرى يصفه فيقول:" كان قد غلب عليه الخوف حتى كان النار لم تخلق الإله".

أما عن قولة التي أوردها في الحزن والخوف والتي تصور حالته النفسية التي صار إليها فنذكر منها قوله"أن المؤمن يصبح حزينا ويمسي حزينا، ولا يسعه غير ذلك لأنه بين مخافتين: بين ذنب قد مضي لا يدري ما يصيب فيه من المهالك".

وعن " أبي حزم " قال: سمعت " الحسن " يحلف بالله الذي لا اله إلا هو ما يسع المؤمن في دينه إلا الحزن" وقال أيضا: يحق لمن يعلم أن الموت مورود، وأن الساعة موعده، وأن القيام بين يدي الله تعالي مشهده أن يطول حزنه".

وقال أيضاً:" والله لا يؤمن عبد بهذا القران إلا حزن وذبل، ولا نصب وتعب"، وفي نفس المعني قال أيضاً:" والله يا بن أدم لئن قرأت القران، ثم أمنت به ليطولن في الدنيا حزنك، وليشتدَن في الدنيا خوفك، وليكثرن في الدنيا بكاؤك" [22].

هذه هي الخطوط العريضة التي تصور هذا اللون من الزهد الممزوج بالخوف والحزن. والحسن البصري هو مؤسسه وخير من يمثله، وقد يكون الحسن البصري مخلصا صادقا فيما قدم، وصادق النية فيمن اقتدي بهم، وحاول التمثل بما كانوا عليه في حياتهم ولكن القارئ يشتم فيما نسب إليه شيئاً من المبالغة في تمثل الحزن والألم

والخوف والبكاء، وكلها أمور تجعل حياة المؤمن في حالة ربما تقربه من حالة اليأس أو القنوط التي نهي الله المؤمنين عنها وأحل محلها الثقة في الله، والطمع في رحمته والاستبشار بثوابه إلي غير ذلك مما يتنافي مع الطابع القائم الذي حاول الحسن البصري أن يضيفه علي حياته وحياة أتباعه.

رابعا :الزهد مع الحب عند رابعة العدوية

تلك هي الصورة الثانية من صور ما أطلق عليه"الزهد المنظم" تمييزاً له عن الزهد الذي أتسمت به حياة الرسول صلي الله عليه وسلم، وحياة صحابته رضوان الله عليهم أجمعين، والذي التزموا به في حياتهم فلم يجاوزوا به الحدود التي رسمها الإسلام للمسلمين، ومن ثم لم يكتسبوا به إلا مزيداً من الإسلام والأيمان، كما لم يكتسبوا به اسما غير ذلك.

تلك الصورة الثانية هي صورة الزهد مع الحب، وبطلتها هي السيدة " رابعة العدوية " - رحمها الله- وكانت الصورة الأولي والتي سبق أن عرضنا لها من قبل هي صورة الزهد مع الخوف وممثلها هو الأمام الزاهد الحسن البصري.

وقبل أن ندخل في تفصيل هذه الصورة نبدأ بالتعريف الموجز بالسيدة رابعة العدوية - دون إطالة - وبقدر ما حصلنا عليه من وثائق.

1- حياة رابعة العدوية وسيرتها:

رابعة بطلة حديثنا هي رابعة العدوية القيسية، أو رابعة العدوية فقط، كما يقال لها أيضاً " رابعة القيسية "، فقط، كما يذكرها الجاحظ هكذا، فيقول في" البيان والتبيين" وقيل لرابعة القيسية: لو

كلمنا رجال عشيرتك فاشتروا لك خادمة تكفيك مؤونة بيتك؟ فقالت: والله أني لا استحي أن أسال الدنيا من يملك الدنيا ، فكيف أسالها من لا يملكها"[23].

وهي مولاة بني عتيق، وآل عتيق بطن من بطون قيس، ومن ثم قيل لها: "قيسية" ومن آل عتيق بنو عدوة، ولذلك قيل عنها العدوية، كما كنيت بـ"أم الخير"[24].

وأغلب المصادر تكتفي بذكرها "رابعة العدوية أو القيسية من عدا ابن خلكان ومن أخذوا عنه، فقد ذكرها علي أنها "أم الخير" رابعة بنت أسمعاعيل العدوية البصرية القيسية[25]، وجاراه في هذا من قدامي المؤرخين"الزبيدي" أو نقلوا عنه هذا مثلما فعل ابن شاكر الكتبي وغيره ومن المحدثين يأخذ عنه ويعتمد عليه غيره واحد من الباحثين مثلما فعل فضيلة الشيخ مصطفي عبد الرازق في تعليقه علي المادة"تصوف" في دائرة المعارف الإسلامية، واستاذنا الدكتور " أبو الوفا التفتازاني "، وغيرهما من الدارسين والباحثين، الذين اعتمدوا علي رواية ابن خلكان.

وخطورة هذا تقوم في خلط والارتباك اللذين حدثا في التاريخ لحياة رابعة العدوية، والدراسات التي أجريت حولها، وذلك بسبب عدم التمييز بينهم وبين"رابعة" أخري هي رابعة العدوية المشهورة، يقول عنها أبو بكر الحصني في كتابة :" كتاب سير السالكات المؤمنات":..... ومنهن رابعة بنت إسماعيل زوجة أحمد بن أبي ألحوري خادم أبي سليمان(الذارني) رضي الله عنهم. وهذه رابعة شامية،ورابعة العدوية بصرية.

ويذكر عن زوجها أحمد بن أبي الحوري أنه قال:" قلت لزوجتي رابعة، وقد كانت تصلي بليل: قد رأينا" أبا سليمان" وتعبدونا معه، فما

رأينا من يقوم من أول الليل. فقالت: سبحان الله: مثلك يتكلم بهذا.. إنما أقوم إذا نوديت" ونصل إلي قمة ما يساعد عي الخلط بينهما وبين رابعة العدوية عندما يروي المؤلف نفسه عن ابن أبي الحوري أنه قال عن زوجته هذه وهي رابعة بنت إسماعيل أنه كان تارة يغلب عليها الأنس فتقول:

ولقد جعلتك في الفؤاد محدثي ** وأصبحت سري من أراد جلوسي

فالجسم مني للجليس موانس ** وحبيب قلبي في الفؤاد أنيسي[26]

وهذه الأبيات نفسها مما تورده كتب التاريخ منسوباً إلي رابعة العدوية.. فهل هي من وضع رابعة بنت إسماعيل ونسبت خطا لرابعة العدوية، أم أنها لرابعة العدوية، وكانت تنشدها أيضا رابعة بنت إسماعيل خاصة وأنها متأخرة عنها، حيث كانت وفاتها عام229هـ

وقد كانت قلة الوثائق بين أيدي الباحثين قديماً وحديثاً سبباً في هذا الخلط، كما كانت سببا في فقر تصوير حياة رابعة العدوية وعدم تمكن الباحثين من الوقوف علي تفاصيلها من جهة، وأسطورية هذا التصوير أحيانا من جهة أخري.

وهناك شبة أجماع بين من أرخوا لحياة رابعة العدوية علي أنها عانت في حياتها الأولي من ذل الرق، فقد كانت مولاة لآل عتيق، هذا فضلاً عن مذلة الفقر والحرمان، فمن بين ما ذكره فريد الدين العطار في"تذكرة الأولياء" أنها لما كبرت وتوفي والدها، وهي لا تزال في ريعان الصبا حدث في البصرة قحط فتفقرت وأخوتها الثلاث يهمن علي وجوههن، فراها ظالم أسرها وباعها بستة دراهم أثقل عليها في العمل[27].

ولكن- وبصرف النظر عن القصص الأسطورية والحكايات التي تروي حول عملية تخلص رابعة العدوية من حياة الرق وعتق سيدها لها- هناك سؤال يدور حول حياتها التي عاشتها فيما بين حياة الرق والعبودية، وانتقالها إلي الحياة الروحية والزهد، هل إنغمست رابعة حقاً في هذه الفترة في حياة يملؤها المجون والاستهتار كرد فعل لحياة الرق والحرمان، كنوع من الأنتقال من النقيض إلي النقيض ثم عودة مرة أخري من حياة الحس والمادة إلي حياة الروح والزهد، أم أنها انتقلت مع العتق إلي الحياة الروحية مباشرة ؟ النصوص التي توافرت أمام الباحثين عن حياة رابعة العدوية تؤكد الافتراض الأول، مثلما ذكره الأستاذ "لويس ماسينيون " المستشرق الفرنسي في كتابه عن"أصول الاصطلاحات الصوفية، وفيه ذكر أنها- أي رابعة- كانت في أول أمرها تعزف بالمعازف، ثم تابت، وقد خلفت مقطوعات تعبر عن حدة عشق مؤثرة [28].

وقبل ماسنيون، ذكر عنها فريد الدين العطار الشئ نفسه، بل لعل ماسينيون قد أخذ ذلك عنه. كما ذكر أستاذنا الدكتور علي سامي النشار- رحمة الله- نصاً لليافعي يؤكد المعني نفسه يقول اليافعي في كتابه"روض الرياض عن بعض الصالحين": " خطر لي أن أزور رابعة العدوية، رضي الله تعالي عنها، وأنظر أصادقة هي في دعواتها أم كاذبة؟ فبينما أنا كذلك، وإذا بفقراء قد أقبلوا ووجوههم كالأقمار، ورائحتهم كالمسك، فسلموا علي وسلمت عليهم. وقلت: من أين أقبلتم؟ فقالوا: يا سيدي حديثا عجيب. فقلت لهم: وما هو؟ فقالوا: نحن من أبناء التجار المولين، فكنا عند رابعة العدوية، رضي الله تعالي عنها في مصر(ولعلها في البصرة) فقلت: وما سبب ذهابكم إليها؟

فقالوا: كنا ملتهمين بالكل والشرب في بلدنا. فنقل لنا حسن رابعة العدوية وحسن صوتها. وقلنا: لا بد أن نذهب إليها ونسمع غناءها، وننظر إلي حسنها، فخرجنا من بلدنا إلي أن وصلنا إلي بلدها، فوصفوا لنا بيتها، وذكروا لنا أنها قد تابت، فقال: أحدنا: إن كان قد فاتنا حسن صوتها وغنائها فما يفوتنا منظرها وحسنها. فغيرنا حليتنا، ولبسنا الفقراء، وأتينا إلي بابها، فطرقنا الباب فلم نشعر إلا وقد خرجت، وتمرغت بين أقدامنا، وقالت: لقد سعدت بزيارتكم لي، فقلنا لها. وكيف ذلك؟ فقالت: عندنا أمرأة عمياء منذ أربعين سنة، فلما طرقتم الباب قالت: إلهي وسيدي: بحرمة هؤلاء الأقوام الذين طرقوا الباب إلا ما رددت علي بصري. فرد الله عليها بصرها في الوقت. قال: فعند ذلك نظر بعضنا إلي بعض. وقلنا: ترون إلي لطف الله بنا، لم يفضح سريرتنا، فقال الذي أشار علينا بلبس الفقراء: والله لا عدت أقلع هذا اللباس من علي، وأنا تائب إلي الله عز وجل علي يدي رابعة، فقلنا له: ونحن وافقناك علي المعصية، ونحن نوافقك علي الطاعة والتوبة، فتبنا كلنا علي يديها، وخرجنا عن أموالنا جميعها، وصرنا فقراء كما تري" .

ويعلق الدكتور النشار علي هذا النص بقولة : " إن الرواية وان كانت تضع رابعة في أسمي درجات المشيخة الصوفية في وقت تعبدها المبكر، متمرغة أمامهم تحت أقدامهم الدنسة في خضوع مطلق لإرادية الإلهية، مستلقية علي حضرة الله، ملقية إليهم يسر الطريق: التصفية. إلا أن الراوية تكشف لنا عن حياتها الدنيوية قبل التوبة، كان أبناء الأغنياء إذن يأتون إليها ويستمعون إلي صوتها، وكانت تستقبل هؤلاء جميعاً، وقد اشتهرت في العالم الإسلامي، بجمالها وغنائها"[29].

أما عن قصة إنتقالها من هذه الحياة الدنيوية الخالصة اللاهية إلي حياة الزهد والعبادة، فنجد فيها العديد من الروايات، منها ما هو واضح فيه الخيال والاختلاف، ومنها ما ينقصه التوثيق والتدليل، ومن النوع الأول ما يرويه الشيخ مصطفي عبد الرازق عندما يقول:"لسنا نعرف شيئا عن نشأة رابعة وحياتها من قبل أن تكون صوفية فإنها لم تولد صوفية بالضرورة، ولم يعن المؤرخون إلا بالجانب الصوفي منها.

وجاء في دائرة المعارف الإسلامية ما نصه:" وفي بعض الروايات أنها تابت علي يد ذي النون المصري، وذلك أنها كانت في سفينة مع جماعة يشربون الخمر فاتفق ركوب ذي النون (ت 245هـ)، تلك السفينة لغرض له في بحر النيل فطلبت إلية رابعة علي سبيل التهكم أن يسمعهم شيئا من غنائه كما أسمعوه فأنشد:

أحسن من قينه ومزمـــــار	في غسق الليل نفحة القاري
يا حسنه الجليد يسمعـــــه	يطيب صوت ودمعه جـاري
وخده في التــراب متعفــر	وقلبه في محبـــــة البـاري
يقول يا سيدي ويا سنــدي	أشغلني عنك ثقل أوزاري [30]

وكانت بذلك توبة رابعة علي يده"، ويعقب علي ذلك صاحب دائرة المعارف بقولة:" ولكن يظهر أن هذه القصة مصنوعة لبعد العهد بين ذي النون (ت 245هـ) ورابعة (ت 185هـ) كما يعرف من تاريخ وفاتها".

ويضيف الشيخ " مصطفي عبد الرازق : معقباً فيقول: وشواهد الوضع في هذه القصة كثيرة، فإنا لا نعرف أن رابعة العدوية زارت مصر، وإن ابتدعت لها الأساطير قبرا بقرافة الأمام يزار ويتبرك به، والشعر الذي في الرواية فيه من الغثاثة ومن اللحن ما يقطع الصلة بينه

وبين عصر رابعة العدوية، ويظهر أوضح ظهور أنه من شعر العصور المتأخرة "[31].

ومن قبيل النوع الثاني من القصص التي رويت حول انتقالها إلي حياة الزهد والتقشف ما رواه فريد الدين العطار من أنها كانت تسير ذات يوم فشاهدت رجلاً غريباً برمتها بنظرة مضمراً لها الشر، فهربت وسارت في طريق دمشقها هي الأخرى.. ثم إرتمت علي التراب وظلت تناجي ربها: الهي: أنا غريبة يتيمة، أرسف في قيود الرق، لكن غمي الكبير هو أن أعرف أرضي أنت عني أم غير راض؟.. فسمعت صوتا يقول" لا تحزني.. ففي يوم الحساب يتطلع المقربون في السماء إليك ويحسدونك علي ما ستكونين فيه، فلما سمعت هذا الصوت عادت إلي بيت سيدها، وصارت تصوم وتخدم سيدها وتصلي لربها متهجدة طوال الليل "[32].

الأمر الذي إستكمله العطار بأسطورة أخري صور بها كيفية عتق سيدها لها، وانتهاءها إلي التفرغ والعبادة والاعتكاف" زعم العطار:" أن سيدها استيقظ ذات ليلة ونظر من خوخة أو خصاص في الباب، فرأي رابعة ساجدة تصلي وتقول:" الهي .. أنت تعلم أن قلبي يتمني طاعتك، ونور عيني في خدمة عتبتك، ولو كان الأمر بيدي لما انقطعت لحظة عن خدمتك، لكنك تركتني تحت رحمة هذا المخلوق القاسي من عبدتك".

وخلال دعائها وصلاتها شاهد قنديلاً فوق رأسها يحلق وهو بسلسلة غير معلق، وله ضياء يملأ البيت كله. فلما أبصر هذا النور العجيب فزع ونهض من مكانه وظل شاهداً مفكراً حتى طلع النهار. هنالك دعا رابعة وقال:" أي رابعة!! وهبتك الحرية. فان شئت بقيت هنا

ونحن جميعا في خدمتك؟ .. وإن شئت رحلت أني رغبت". فما كان منها إلا أن ودعته وإرتحلت ثم إنقطعت للعبادة والتقوى[33].

علي أية حال نخرج من هذا كله بأنه قد كانت لرابعة حياتها الخاصة التي كانت تربطها بالدنيا بما فيها من صنوف اللذات الحسية والمادية، وانتقلت بعدها إلي حياة الزهد والعبادة والنسك، بشكل مؤثر جعل لرابعة العدوية دوراً هاماً في أصول الحياة الروحية في الإسلام، ومن أجل هذا ترانا ننتقل بعد هذا التصوير الموجز لحياة رابعة العدوية إلي عرض موجز أيضاً لمعالم أرائها وفلسفتها الروحية.

2- آراؤها وفلسفتها:

لا خلاف بين الباحثين علي أنه قد كان لرابعة العدوية دور بارز في تأسيس جانب هام من جوانب الحياة الروحية في الإسلام شاع بعد ذلك لدي جميع المتصوفة، ذلك هو الجانب المتعلق بالحب الآلهي.

قال عنها الشيخ مصطفي عبد الرازق:" وعندما كان التصوف في سذاجته لعهد رابعة لم يكن الحديث في أمر المحبة الصوفية طريقاً معبداً، وقد تكون رابعة العدوية أول من هتف في رياض الصوفية بنغمات الحب شعرا ونثراً"[34].

أما أستاذنا الدكتور محمد مصطفي حلمي- رحمه الله- فقد روي كذلك" أن رابعة لم تصدر في زهدها وعبادتها عن الخوف والحزن فحسب كما يصدر الحسن البصري وغيره من زهاد عصره، بل هي قد صدرت عن ذلك الخوف والحزن: الخوف من النار والحزن مما يحتاج إلي الإستغفار، وعن الحب:حب الله لما يخصها به من نعمة والآئه وحبه لذاته، وهذا هو الحب الذي يتخذ فيه من الله موضوعاً يشتاق إليه

الإنسان، ويقبل عليه لا خوفاً من ناره ولا طمعاً في جنته، بل ابتغاء لوجهه واجتلاء لطلعته" .

ثم يختتم حديثة عن رابعة بعد أن يطوف مع قولها في الحب الآلهي بقوله:" ومن هنا نري أنه وان كان غير رابعة من زهاد عصرها وعباده قد انطوت حياتهم الروحية علي معني حب الله والشوق إلية، إلا أن رابعة كانت بدعاً بين هؤلاء الزهاد والعباد، ذلك بأنها كانت أسبقهم إلي استعمال لفظة الحب استعمالاً صريحاً [34].

وتوجيهه إلي الله هذا التوجيه الرائع القوي الذي تعبر عنه أثارها المنظومة والمنثورة، وتأثرها فيه بما ورد في القران الكريم وهو قوله تعالي: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مَن يَرْتَدَّ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ فَسَوْفَ يَأْتِى ٱللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ أَذِلَّةٍ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى ٱلْكَـٰفِرِينَ يُجَـٰهِدُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَآئِمٍ ۚ ذَٰلِكَ فَضْلُ ٱللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَآءُ ۚ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ ﴿٥٤﴾ ﴾ [35].

ومعني هذا أن لفظة الحب ظلت مختفية من معجم المصطلحات الصوفية، حتى كانت رابعة، وكانت أقوالها المنظومة والمنثورة، فإذا هي تفتح بها فتحاً جديداً في تاريخ الحياة الروحية الإسلامية ومن ثم أخذت لفظة الحب تشيع بين الزهاد والعباد المعاصرين لرابعة" [36]

والي المعني نفسه ذهب أيضا من المستشرقين نيكلسون في كتابه"الصوفية في الإسلام" [37]، ولويس ماسينيون في كتابه "في أصول الاصطلاحات الصوفية" حيث قال: إنها استعملت في غير تهيب كلمة الحب في العشق الآلهي متعددة علي ما ورد في القران من ذلك، وكان من قبلها يتحرجون من كلمة الحب في ذلك المقام" [38]، ونتيجة لذلك الغموض الذي أحاط حياة السيدة"رابعة العدوية" وقلة الوثائق بين أيدينا

وأيدي الباحثين، فضلاً عن شهرة السيدة"رابعة العدوية" ومكانتها الفائقة في تاريخ الحياة الروحية في الإسلام مما جعل جميع المنتسبين لهذا اللون من الفكر الإسلامي يسعون حسب مذاهبهم إلي ضم السيدة رابعة إلي جانبهم.نتيجة لهذا كله وجدنا أنفسنا أمام نوعين من التصوير لفكر رابعة، النوع الأول بصور آراء رابعة العدوية بشكل يضعها في صورة الزاهدة العابدة، التقية الورعة، المحبة لله ولرسوله صلي الله عليه وسلم، وبعيدة في أرائها عن الغلو والمغالاة.

ويمثل هذه الصورة ابن الجوزي وابن تيمية، والذهبي، ومؤخر التصوف السني من أمثال " الكلاباذي "، و" القشيري "، و " أبو طالب المكي "، و" أبو حامد الغزالي "، و " الزبيدي "، وغيرهم..

أما النوع الثاني من التصوير لفكر رابعة العدوية فيضعها أنصاره في صورة الصوفية المتفلسفة، ومن ثم فآراؤها لا تخلو من الشطحات مما يوقعها أحياناً في الحلول الذي قال به الحلاج بعد ذلك، وينسب إليها أحيانا أخري القول والتبشير بفكرة" الحج بالهمة" ذلك الذي صرح به بعد ذلك أبو يزيد البسطامي، والذين ساهموا في رسم هذه الصورة لرابعة العدوية هم في الغالب المؤرخون المتأخرون للتصوف من الفرس،والشعراء الصوفية منهم، ومجموعة الحلوليين وغيرهم ممن أرادوا أن يجعلوا من رابعة العدوية رائدتهم في غلوهم وشطحاتهم.

ونحن نري مع أستاذنا الدكتور النشار أن أصحاب النوع الأول هم المؤرخون الحقيقيون الذين كتبوا التاريخ بنزاهة وأمانة، وأما المتأخرون من الفرس- مؤرخين كانوا أو شعراء- فكانوا يحملون المتقدمين من الصوفية والعباد آراءهم هم، ويجعلونهم أسطورة من أساطير التصوف"[39].

3- الزهد في الدنيا عند رابعة:

والصورة الأولي لآراء رابعة العدوية والتي أصهرتها في صورة العابدة الخاشعة المحبة لله تعالي، نراها فيها وقد فصلت بين حبها لله تعالي وحبها للدنيا، أو أنها رأت حب الدنيا معوقاً للسالك في طريق الحب الإلهي الذي ألتزمته، ومن أجل ذلك نراها وقد تخففت من الدنيا تماما. وفي هذا نورد وصفا لمتاعها من الدنيا الذي كانت تعيش عليه من قول لأبن شاكر الكتبي جاء فيه:" وقال محمد بن عمرو: دخلت علي رابعة وكانت عجوزا كبيرة بنت ثمانين سنة، كأنها الشن تكاد تسقط، فرأيت في بيتها كراخة بواري، ومشجب قصب فارس طوله من الأرض قدر ذراعين عليها أكفانها، وستر البيت جلة، وحب وكوز ولبد وهو فراشها وهو مصلاها"[40].

وفي سبيل الزهد في الدنيا وضع ما في نفسها من شهوة وهوي حتى لا يبقي لها تعلق إلا بموضوع حبها وهو الله تعالي كان رفضها للزواج، فقد روي عنها حماد بن زيد أنها قالت: أني لأستحي أن أسال الدنيا من يملكها فكيف أسالها من لا يملكها؟ فكان هذا جواباً، لأنه قال: سليني حاجتك. وخطبها عبد الواحد بن زيد محجبته أياماً حتى سئلت أن يدخل عليها، فقالت له: يا شهواني أطلب شهوانية مثلك، أي شئ رأيت في من آلة الشهوة"[41]

كما أورد "المناوي" أن محمد بن سليمان الهاشمي، أمير البصرة، قد كتب إلي كبراء البصرة ليرشحوا له أمرآة يتزوجها، وكان دخله من ملكه كل يوم ثمانين ألف درهم، فرشحوا له رابعة وعندما بلغت ذلك كتبت إليه تقول:" أما بعد فان الزهد في الدنيا راحة البدن، والرغبة فيها تورث الهم والحزن، فهئ مرادك، وقدم لمعادك، وكن

وصي نفسك، ولا تجعل الرجال أوصياءك، فيقتسموا تركتك، وصم الدهر، واجعل قطرك الموت، وأما أنا فلو خولني الله أمثالك ما خولك وأضعافه لم تسرني أن أشتغل عن الله طرفة عين والسلام"[42].

وبذلك بدأت رابعة العدوية تخرج من الدنيا كلية فتكره ذكرها حتى في مقام الذم، وتستشهد بقول الرسول صلي الله عليه وسلم:"من أحب شيئا أكثر من ذكره"، وتصرح لصالح المري" وهو يعظ بنفس الحديث وتقول للعباد: ذكركم لها دليل علي بطالة قلوبكم" إنها تراهم غرقي فيها.. فتقول:".. إذ لو كنتم غرقي في غيرها ما ذكرتموها" وكثيراً ما قالت لسفيان الثوري، انه ملطخ بهذه الدنيا، شارب كأسها حتى الثمالة" ، " أما علمت أن سلامة الدنيا ترك ما فيها، فكيف وأنت ملطخ بها"، ويقول بين يديها:" وأحزناه- فترد عليه: لا تكذب. قل: وا قلة حزناه، لو كنت محزونا ما هناك عيش"، وكانت تعيب عليه اشتغاله بالحديث وتنظر إليه وتقول: " نعم الرجل أنت، لولا رغبتك في الدنيا. فقال: ماذا رغبت؟ قالت: في الحديث"، ولا تبقي للدنيا ذرة من دخل فيها، ترفض أموال الناس وصلاتهم، وهداياهم، أتاهم رجل بأربعين ديناراً لتستعين بها علي الحياة، فترفض باكية، وترفع رأسها إلي السماء قائلة: " هو يعلم أني أستحي منه أن أساله الدنيا وهو يملكها، فكيف أنا أريد أن أخذها ممن لا يملكها"[43].

4- حب الهوي وحب الله الخالص عند رابعة:

ولا تكتفي رابعة العدوية في حبها لله سبحانه وتعالي بالزهد في الدنيا بما فيها من أجل التفرغ للعبادة والحب الآلهي، بل تسعي إلي تنقية نفسها من الانشغال بالرغبة في الجنة، أو بالنجاة من النار، وقد قال لها سفيان الثوري يوما:" لكل عقد شريطة (أي شرط) ولكل أيمان

حقيقة، وما حقيقة إيمانك؟ قالت: ما عبدته خوفاً من ناره ولا حبا لجنته، فأكون كالأجير السوء، إذا خاف عمل، أو إذا أعطي عمل، بل عبدته حباً وشوقاً إليه [44].

وبذلك صارت رابعة العدوية صاحبة نظرية في الحب الآلهي، تنقلت فيها بين ما أسمته" حب الهوي" وبين الحب الخالص، حب الله تعالي الذين هو أهل له، ولذلك نسب إليها أنها أنشدت شعراً:

أحبك حبين: حب الهـــــوى	وحبا لأنك أهـل لذاكــــــا
فأما الذي هو حب الهـــــوى	فشغلي بذكرك عمن سواكـا
وأما الذي أنت أهـــل لـــــه	فكشفك للحجب حتى أراكـا
فلا الحمد في ذا ولا ذاك لـــي	ولكن لك الحمد في ذا وذاكا[45]

وشكك الأقدمون في نسبة هذه الأبيات إلي رابعة العدوية وساقوا في هذا ما تبدي لهم من حجج وأدلة في عدم نسبتها إلي رابعة العدوية أو إلي عصرها، ونسبتها إلي غيرها، فنسبوها مرة إلي سفيان الثوري، وأخري إلي عبد الواحد بن زيد، وثالثة إلي ذي النون المصري، وغيرهم من المعاصرين وغير المعاصرين لرابعة العدوية. ولكننا نري من الباحثين من ينتهي بعد عرضه لكل ما دار حول هذه الأبيات إلي أن فيها تاريخا لآراء رابعة في الحب الآلهي حيث رأي أنها فعلا" كانت تردد بين حبين: حب الهوى وحب لما هو أهل له".

وقد خاض المؤرخون القدامي في بيان المقصود بهذين الحبين ومنهم أبو طالب المكي بما أورد من ذلك في كتابه" قوت القلوب" وعنه أخذ الغزالي بنفس التفسير، وبعد استعراض أستاذنا الدكتور " عبد الرحمن بدوي "، لهذه النصوص والأقوال التي ذكرت في تفسير هذين

الحبين انتهي إلي" أن رابعة العدوية كانت في تفسير هذين الحبين انتهي إلي" أن رابعة العدوية كانت لا تزال في ذلك الحين تتأرجح بين الحبين: حب الهوى أو حب الوداد، وهو حب مبعثه نعم الله علي العبد، وهو لهذا ليس خالصا لوجه المحبوب، والذكر فيه- وان أقتصر علي المحبوب فأنه لا يزال يجول في ليل الحواس، لأنة تجريد مستمر للمحسوس، وبالتالي ذكر للمحسوس، وفي الذكر بقية من التعلق. ثم حب الله في نفسه كما يقول المحاسبي، أو الحب الذي هو(الله) أهل له كما تقول هي(أي رابعة) وهو حب لا باعث له إلا المحبوب نفسه، وليس فيه حب للذكر، أي النعمة والمحسوس، بل هو حب للمذكور وحده، ولوجه ذي الجلال والإكرام"(46).

وللمزيد من الإيضاح نعوض لتسال أستاذنا الدكتور أبو الوفا التفتازاني: كيف يكون الاشتغال بذكر الله عمن سواء حبا للهوي مع أنه مقام رفيع للغاية؟

ويجيب الأستاذ نفسه عن ذلك التساؤل معتمداً علي ما استلهمه من سنة رسول الله صلي الله عليه وسلم، فيقول:" الحقيقة هي أن ما تقصده رابعة العدوية بحب الهوى علي هذا النحو لا يصبح واضحا إلا علي ضوء الحديث القدسي الذي يحكي فيه الرسول(صلي الله عليه وسلم) عن رب العزة قوله : " من شغله ذكري عن مسألتي أعطيته أفضل ما أعطي السائلين"، فهي تريد أن تقول: أن اشتغالها بذكر الله عن سؤاله، وهو حب الهوى شئ معلوم أيضاً، لأن الله وعدها كما وعد غيرها من المؤمنين علي ذلك بإعطائها أفضل ما يعطي السائلين، وهي لا تطمع، ولا ينبغي أن تطمع في ذلك إطلاقا، بل هي تريد حبا منزها عن كل غرض، مبرأ عن كل حظ من حظوظ النفس يمكن تصوره، فهي بذلك قد

تخطت مقام سؤال الله أو الطلب منه، ثم تخطت مقام الإشتغال بذكر الله عن مسألته أيضاً لأنه معلول، واستقرت بعد هذا كله في مقام حب الله بما هو أهل له، وذلك حين انكشفت عنها الحجب لتري جمال الله. وعندئذ تسلم لله تعالي التسليم المطلق برؤية المنعم الوحيد عليها في الحبين الأول والثاني"[47]

5- مقام الخلة عند رابعةالعدوية:

بعد ذلك ترتقي السيدة رابعة العدوية في حبها الآلهي إلي مقام أعلي وأرقي من ذلك عند الصوفية، ذلك هو مقام"الخلة" والخلة عند الصوفية كما يوضحها الكاشاني في"اصطلاحات الصوفية" هي تحقيق العبد بصفات الحق، بحيث يتملكه الحق، ولا يخل منه أن يظهر عليه شئ من صفاته، فيكون العبد مرآة الحق"[48].

كما يفسره صاحب"جامع الأصول" هكذا:" أما الخلة فهي مشتقة من تخلل الشئ في الشئ. وسمي الخليل خليلاً لتخلل خليله في قلبه، فوجوده مستهلك في وجوده. فإذا تكلم تكلم فيه، وإذا سكت فهو نصب عينية في كل حال. وأنشدوا في ذلك

شعراً:

قد تخللت الروح مني ولذا سمي الخليل خليلاً

أنت همي وهمتي وحدثي ورقادي إذا أردت مقيلا [49]

والأمر الخطير في هذا، والذي دخل به الصوفية مرحلة متقدمة في فكرهم جاوزوا به حدود الشريعة، إلي النظريات الفلسفية التي سنراها بعد ذلك عند متصوفة القرن الثالث والرابع الهجري من نحو القول بالاتحاد والحلول وإسقاط التكاليف هو أن "الصوفي" إذا بلغ

منزلة "الخلة" هذه بينه وبين الله لغيرة من الناس، لأن كل ما في الدنيا ملك لله، وبالنسبة إلي الله ينتفي معني الحرام والحلال، فكل حل له، وفي حال "الخلة" يكون العبد الخليل بمثابة الله نفسه، أو علي الأقل يستحل لنفسه من أموره مالا يمكن لغيره أن يستحله. فإذا كان كل ما في الدنيا ملكا لله فلخليله الصوفي هذا أن يستحل ما يشاء من هذا الملك"[50].

ولرابعة العدوية أقولا تدخلها في مقام الخلة، من قبيل قولها في الأنس بالله سبحانه وتعالي:

إني جعلتك في الفؤاد محدثي وأبحت جسمي من أراد جلوسي

فالجسم مني للجليس مؤانس وحبيب قلبي في الفؤاد أنيسـي

وأما هذين البيتين انقسم المؤرخون والباحثون، فمنهم من أضاف رابعة بهذين البيتين إلي القائلين بالإباحة والتحلل وإسقاط التكاليف من ناحية، والقائلين بالحلول من ناحية أخري، ومنهم يراها من ذلك، ووصف من إتهموها بذلك بالجهل والغلو وإن دل هما يدل علي أن شخصية رابعة العدوية، وانسب إليها من أراء وأقوال أنما يحتاج إلي مزيد دراسة وتمحيص.

6- شطحات رابعة العدوية:

لكن يبدو أن ما نسب إليها في "الخلة" يدخلنا في النوع الثاني من آرائها التي تتسم بالفلسفة والشطح، حيث نراها تصور علاقتها بخليلها (وهو الله سبحانه وتعالي) وكأنه يغار عليها، وهو أمر تتجاوز به ما ينبغي أن يكون عليه حب العبد لله سبحانه وتعالي، يقول الكلاباذي: "دخل جماعة علي رابعة يعودونها من شكوى، فقالوا: ما حالك ؟ قالت:

والله ما أعرف لعلتي سبباً، عرضت علي الجنة فملت بقلبي إليها، فأحسب أن مولاي غار علي(هكذا) فعاتبني فله العتبى"[51].

- موقف النفي للجنة والنار عند رابعة:

فقد نسب أيضا إلي السيدة رابعة العدوية أنه" في ذات يوم رأي جماعة من الفتيان رابعة تعدو بسرعة وفي أحدي يديها نار، وفي الأخرى ماء، فسألوها :أيتها السيدة.. إلي أين أنت ذاهبة؟ وماذا تبغين؟ فقالت : أنا ذاهبة إلي السماء حتى القي بالنار في الجنة، وأصب الماء في الجحيم، فلا تبقي الواحدة ولا الأخرى، ويظهر المقصود، فينظر العباد إلي الله دون رجاء ولا خوف، ويعبدونه علي هذا النحو- ذلك أنه لو لم يكن ثمة رجاء في الجنة وخوف من الجحيم أفكانوا يعبدون الحق ويطيعونه؟[52].

ولو صحت هذه الرواية في نسبتها إلي رابعة العدوية فكأننا نراها ترفض الجنة والنار، وهو مالا يتفق مع ما هو مقرر في العقيدة، ويجعلها بذلك تجاوز الحدود وتدخل في الشطح، والتفلسف. يقول شيخ الإسلام أحمد بن تيمية:"والواجب أن يعلم أن كل ما أعده الله للأولياء من نعيم بالنظر إليه وما سوي ذلك هو في الجنة، كما أن كل ما وعد به أعداءه هو في النار. وقد قال تعالي: ﴿ فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّآ أُخْفِىَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ جَزَآءًۢ بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴾[53].

وفي الحديث الصحيح عن النبي صلي الله عليه وسلم:" يقول الله أعددت لعبادي الصالحين مالا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر علي قلب بشر بله ما أطلعتم عليه". وإذا علم أن جميع ذلك دخل في الجنة، فالناس في الجنة علي درجات متفاوتة كما قال:" أنظر كيف فضلنا

بعضهم علي بعض، وللآخرة أكبر درجات وأكبر تفضيلا"[54]، وكل مطلوب للعبد بعبادة أو دعاء أو غير ذلك من مطالب الآخرة هو في الجنة، وطلب الجنة والاستعاذة من النار طريق أنبياء الله ورسوله، وجميع أوليائه السابقين المقربين، أصحاب اليمين، كما في السنن أن النبي صلي الله عليه وسلم، سأل بعض أصحابه: كيف تقول في دعائك؟ قال: أقول: اللهم أني أسالك الجنة، وأعوذ بك من النار، أما أني لا أحسن دندنتك، ولا دندنة، معاذ. فقال: حوليها ندندن: فقد أخبر أنه هو صلي الله عليه وسلم ومعاذ- وهو أفضل الأئمة الراتبين بالمدينة في حياة النبي صلي الله عليه وسلم، إنما يدندنون حول الجنة، أفيكون قول أحد فوق قول رسول الله صلي الله عليه وسلم ومعاذ"[55].

- قولها في الكعبة وما ترتب عليه من تجاوز وشطح:

أما الصورة الأخرى من صور شطحها فتتمثل فيما روي عن حجها وموقفها من الكعبة، فقد روي أنها بينما كانت في طريقها إلي الكعبة ذات يوم، وبقيت وحدها في الصحراء، قالت: "الهي أن قلبي مضطرب وسط هذه الدهشة. أنا لبنة والكعبة حجر، وما أريده هو أن أشاهد وجهك" فناداها حينئذ صوت من عند الله تعالي يقول:" يا رابعة أتعلمين وحدك ما يقتضي دم الدنيا كلها؟ لما أراد موسي أن يشاهد وجهنا لم نلق إلا ذرة من نورنا علي جبل فخر صعقا". كانت هذه هي بداية الجرأة علي الله سبحانه وتعالي، وعلي مقدساته، تلك التي أملت عيها أن تقارن بينها وبين الكعبة، وتتحدث إلي الله هكذا. ولم يقف الأمر عند هذا الحد فيما رواه فريد الدين العطار، بل نراه يصور الكعبة، وقد انتقلت إلي رابعة العدوية.هكذا!!، فما يرويه عن إبراهيم بن أدهم وقد قطع طريقة إلي الكعبة فلم يجدوها، فقال نائحا:" وأسفاه، أصرت أعمي

حتى لا أري الكعبة؟ فسمع صوتا يقول:" يا إبراهيم لست أعمي، ولكن الكعبة قد ذهبت للقاء رابعة" .. هكذا.. ولتكتمل صورة الشطح والموقف من الكعبة عند رابعة أكثر فأكثر نراه يصورها في السنة التالية تقصد الذهاب إلي الكعبة بعد أن أتت الكعبة إليها، ولكنها في هذه المرة تذهب إليها متقلبة علي جنبيها في الصحراء، فتقضي في هذا سنوات سبع، في أثناء ذلك يدور حوار بينها وبين صوت من قبل الله سبحانه وتعالي، يأتي في نهايته علي لسان هذا الصوت: "أن المرتبة الأولي التي يبلغها العشاق يمثلها تماما إنسان تقلب علي أضلاعه سبع سنوات كما يزور جدار من اللبن".

ولما اقتربت من هذا الجدار أغلق الطريق علي نفسه نتيجة عائق نشأ عن شخصه (وذلك لأن رابعة وهي في هذه الحالة أتاها الحيض فأصبحت غير طاهرة، عندئذ قالت رابعة وهي يائسة: "الهي لا تدعني كما أبقي في بيتي، ولا تريد أن تقبلني في بيتك، فإما أن تدعني أقيم هادئة في بيتي بالبصرة أو اسمح لي أن أدخل الكعبة، وهي منزلك، لقد فتشت عنك قبل أن أحني راسي أمام الكعبة، دعني إذن أذهب فلست جديرة بدخول بيتك"[56].

وهذا- إذا صح- أمر في منتهي الخطورة، ذلك لما يتضمنه من قول بالتجسيم.. وربط لله سبحانه وتعلي بالمكان والزمان، فضلاً عما فيه من قول بالحلول، أي حلول الله الله في المكان، مما يطعن في تنزيه الله تعالي عن المحدودية بزمان أو مكان. بل نجد ما هو أشد خطورة من ذلك كله فيما يرويه " ابن تيمية "، أنه ذكر عن رابعة فيما ذكر من قولها عن البيت أنه الصنم المعبود في الأرض، ودافع ابن تيمية عن رابعة، ونفي أن يكون ذلك من قولها[57].

والسبب فيما يؤخذ علي السيدة رابعة العدوية مما روي عنها ونسب إليها من أقوال بخصوص موقفها من الكعبة هو أن تكون هذه الأقوال تعبر عن اعتقادها عدم أهمية الذهاب إلي الكعبة، لأنها حجر أو صنم، وأحسا سها بأنها إرتقت إلي الارتباط برب الكعبة نفسه، مما ترتب عليه إسقاط التكليف بالحج، هذا من ناحية، أو أنها صارت ورب الكعبة شئ واحد، وهنا يبدو لديها أنه لا فرق بين بيته- سبحانه وتعالي- في مكة وبين بيتها في البصرة، فالعبرة هنا ليست بالبيت هنا أو هناك، وإنما العبرة برب البيت. وهو الأمر الذي صرح به دون موارية، بعد ذلك أبو يزيد البسطامي، وكذلك الحسين بن منصور الحلاج.

الخاتمة

نكتفي بهذا بغية عدم الإطالة، ونختتم هذا الفصل عن الزهد المنظم والذي مثلنا له قد ارتبط بالخوف بالحسن البصري، كما مثلنا له وقد ارتبط بالحب برابعة العدوية. بعد هذا نري مع أستاذنا الدكتور أبو الوفا التفتازاني أن هذا الزهد قد تميز بمجموعة من السمات أو الخصائص نذكرها فيما يلي:

أولاً: انه يقوم علي أساس فكرة مجانبة الدنيا من أجل الظفر بثواب الآخرة، واتقاء عذاب النار، متأثرا في ذلك بتعاليم القران والسنة، وبالظروف السياسية والاجتماعية السائدة في المجتمع الإسلامي حينذاك.

ثانياً: أنه زهد ذو طابع عملي، ولم يعن أصحابه بوضع القواعد النظرية له، ومن وسائله العلمية العيش في هدوء وبساطة تامة، والتقليل من المأكل والمشرب، والإكثار من العبادات والنوافل والذكر، مع مبالغة في الشعور بالخطيئة، والخضوع المطلق لمشيئة الله، والتوكل عليه، وهو بهذا يهدف إلي غاية أخلاقية.

ثالثاً: انه كان يتخذ دافعا له الخوف من الله، وهو خوف يبعث علي العمل الديني الجاد، علي أنه ظهر له دافع أخر في أواخر القرن الثاني عند رابعة، وهو الحب المنزه عن الخوف من عقاب الله، والطمع في ثوابه معاً، وهو يعبر عن إنكار الذات، وعن التجرد في علاقة الإنسان بالله.

رابعاً: أن زهد بعض المتأخرين من الزهاد خصوصاً في خراسان وعند رابعة يمكن لما تميز به من تعمق في التحليل، أن يعتبر مرحلة تمهيدية للتصوف وأصحابه، وان كانوا يقتربون من التصوف لا يعدون صوفية بالمعني الدقيق للكلمة، وإنما يمكن اعتبارهم روادا أوائل لما سيجئ بعدهم من صوفية في القرن الثالث والرابع الهجري"[58]. وهو الأمر الذي سنعرض له في الفصول القادمة.

الهوامــــش

1- أحمد أمين: فجر الإسلام ص312.

2- المصدر السابق(الموضع نفسه).

3- جولد تسيهر: العقيدة والشريعة ص146- 147.

4- أنظر: د. عرفان: الفلسفة الصوفية ص 55- 56.

5- الحديد/23.

6- ابن تيمية: الفتاوى ج11 ص 641- 642.

7- المصدر السابق(الموضع نفسه)

8- المصبدر السابق، ص 643/642.

9- انظر نيكلسون: في التصوف الإسلامي وتاريخه ترجمة د. أبو العلا عفيفي ص 47/46.

10- أل عمران/175.

11- البقرة/40.

12- النحل/50.

13- القشيري: الرسالة القشيرية ص 65.

14- د. عرفان عبد الحميد فتاح: نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها ص53.

15- د. عبد الرحمن بدوي:تاريخ التصوف ص152.

16- أنظر: د. علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، جـ3 ص، 130.

17- تاريخ الطبري:جـ2ص1400- 1401 طبع ليدن 1885- 1889م، عبد الرحمن بدوي: تاريخ التصوف158.

18- نشأة الفكر الفلسفي جـ3 ص 133.

19- أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصفهاني، حلبة الأولياء، جـ2ص 132/132. وانظر. محمد مصطفي حلمي، الحياة الروحية في الإسلام ص98.

20- أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصفهاني : حلية الأولياء، جـ2، ص131- 132. وأنظر.محمد مصطفي حلمي: الحياة الروحية في الإسلام ، ص 198.

21- أنظر أبو نعيم الأصفهاني: حلبة الأولياء، جـ2ص135- 136.

22- نفسه .

23- الجاحظ: البيان والتبيين، جـ3، ص448.

24- د. عبد الرحمن بدوي: شهيدة العشق الإلهي،ص9.

25- ابن خلكان: وفيات الأعيان، جـ1، ص 227 ؛ والدكتور أبو الوفا التفتازاني: مدخل إلي التصوف الإسلامي ص98.

26- أنظر: د. عبد الرحمن بدوي:شهيدة العشق الإلهي، ص180/178.

27- المصدر السابق، ص12.

28- دائرة المعارف الإسلامية،جـ9 ص357.

29- د. علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام جـ3ص200/199.

30- أنظر دائرة المعارف الإسلامية، جـ9، ص 358- 359.

31- نفسه.

32- نفسه، جـ9 ص 361.

33- نفسه.

34- د. محمد مصطفي حلمي: الحياة الروحية في الإسلام ص92.

35- المائدة/54.

36- المصدر السابق ص 96/95.

37- أنظر د. أبو الوفا التفتازاني، مدخل إلي التصوف الإسلامي ص 101.

38- دائرة المعارف الإسلامية جـ9 ص360.

39- د. علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، جـ3 ص 205.

40- صلاح الدين محمد بن شاكر الكتبي: عيون التواريخ، برقم 44 تاريخ بالظاهرية بدمشق، جـ3 ورقة 7 ب ؛ د. عبد الرحمن بدوي: شهيدة العشق الآلهي ،ص132.

41- الزبيدي: إتحاف السادة المتقين في شرح أحياء علوم الدين للغزالي جـ9ص 576، د. عبدا لرحمن بدوي: شهيدة العشق الآلهي ص118.

42- الشيخ عبد الرءوف المناوي: طبقات الأولياء، خ برقم 4164 بالظاهرية بدمشق لوحة 104 أ ،ب،د ؛ وأنظر أيضاً د.عبد الرحمن بدوي: شهيدة العشق الآلهي ص 135- 136.

43- أنظر:د. علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام جـ 3 ص 206.

44- الزبيدي: اتحاف السادة المتقين في شرح أحياء علوم الدين للغزالي جـ9 ص 576، و د. عبد الرحمن بدوي: شهيدة العشق الإلهي ص 118.

45- الزبيدي: المصدر السابق ص 577/576.

46- د. عبد الرحمن بدوي: شهيدة العشق الإلهي، ص 75.

47- د. أبو الوفا التفتازاني: مدخل إلي التصوف الإسلامي، ص 104،103.

48- عبد الرازق الكاشاني: إصطلاحات الصوفية، تحقيق دكتور عبد الخالق محمود، ص175.

49- الشيخ ضياء الدين اللمشخانلي: جامع الأصول ص 286، د. عبد الرحمن بدوي:شهيدة العشق الآلهي ص 61.

50- د. عبد الرحمن بدوي:شهيدة العشق الإلهي، ص61.

51- أبو بكر الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوف، نشرة، القاهرة1933م ص73.

52- ماسينيون: مجموعة نصوص لم تنشر خاصة بالتصوف، وأنظر أيضاً : د. عبد الرحمن بدوي: شهيدة العشق الإلهي ص112.

53- السجدة/17.

54- الإسراء/ 21.

55- ابن تيمية: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، جـ 10، ص7.

56- أنظر: فريد الدين العطار: تذكرة الأولياء، جـ1، ص:9، / 73 ؛ د. عبد الرحمن بدوي: شهيدة العشق الإلهي ص146/ 147.

57- ابن تيمية: مجموعة الرسائل والمسائل، جـ1، القاهرة: 1990 م، ص 70.

58- د. أبو الوفا التفتازاني: مدخل إلي التصوف الإسلامي ص106.

الباب الثاني
الانتقال من الزهد إلي التصوف

- تمهيد:
- الفصل الأول: الأصل الاشتقاقي لكلمة تصوف.
- الفصل الثاني: مصادر التصوف الإسلامي.

الباب الثاني
الانتقال من الزهد إلي التصوف

تمهيد:

ليس من السهل علي الباحث أن يضع تحديدات زمنية صارمة لتطور الأفكار، فبما فكرة جديدة قد تنبت أولاً في تربة الفكرة القديمة حتى تنضج وتستوي فتظهر إلي الوجود، دون أن يدرك مدركها في تلك الأونة متى غرست ومتى نبتت ومتى نضجت. وهذا هو الأمر نفسه الذي حدث بالنسبة لتطور فكرة الزهد وانتقالها إلي التصوف. فربما كان غرس هذه الفكرة قد بدأ من خلال أفكار زهاد وعباد ونساك القرن الثاني للهجرة، حتى أننا نجد من الباحثين من يدرج بعض هؤلاء بما تطورت إليه أفكارهم في زمرة المتصوفة.

ولكن بالرغم من هذه الصعوبة فإن هناك إجماع تقريباً علي أن اصطلاح "التصوف"و"المتصوفة" قد ظهر وإنتشر مع نهاية القرن الثاني وبداية القرن الثالث للهجرة. ولنقرأ معا قول " أبي القاسم القشيري " (ت 465هـ) في"رسالته"، حيث يقول:" أعلموا رحمكم الله تعالي أن المسلمين بعد رسول الله صلي الله عليه وسلم، لم يتسم أفاضلهم في عصرهم بتسمية عليم سوي صحبة رسول الله صلي الله عليه وسلم، إذ لا فضيلة فوقها، فقيل لهم: الصحابة. ولما أدركهم أهل العصر الثاني سمي من صحب الصحابة التابعين ورأوا ذلك أشرف سمة ثم قيل لمن بعدهم أتباع التابعين، ثم أختلف الناس وتباينت المراتب، فقيل لخواص الناس ممن لهم شدة عناية بأمر الدين: الزهاد والعباد. ثم ظهرت البدع وحصل التداعي بين الفرق، فكل فريق أدعوا أن فيهم زهاداً، فأنفرد خواص

أهل السنة المراعون أنفاسهم مع الله تعالي، الحافظون قلوبهم عن طوابق الغفلة أاسم التصوف واشتهر هذا الاسم لهؤلاء الأكابر قبل المائتين من الهجرة"[1].

وترتيباً علي هذا يعتبر ابن خلدون"التصوف" من العلوم الحادثة التي حدثت مع تطور الفكر في الأمة الإسلامية"، يقول ابن خلدون (ت 806هـ) في المقدمة:" هذا العلم – يقصد التصوف- من العلوم الشرعية الحادثة في الملة، وأصله أن طريقة هؤلاء القوم لم تزل عند سلف الأمة وكبارها من الصحابة والتابعين ومن بعدهم طريقة الحق والهداية، وأصلها العكوف علي العبادة والإقطاع إلي الله تعالي والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه، والإنفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة. وكان ذلك عاماً في الصحابة والسلف. فلما فشا الإقبال علي الدنيا في القرن الثاني وما بعده وجنح الناس إلي مخالطة الدنيا اختص المقبلون علي العبادة بأسم الصوفية والمتصوفة"[2]

إلا أنه بالرغم من هذا كله نجد من بين العلماء الذين أرخوا للتصوف من يذهب إلي أن اسم" التصوف" معروف في الملة الإسلامية منذ أيام الرسول صلي الله عليه وسلم، بل يعود به أكثر من ذلك إلي عهد الجاهلية، والنص الذي ورد بهذا هو لأبي نصر عبد الله بن علي السراج الطوسي (ت 378هـ = 988م)، ولعل الطوسي بقوله هذا أراد أن يبعد عن الصوفية والتصوف أمر الاستحداث والابتداع، وفي مقابل ذلك يثبت لهم القدم والأصالة والمعاصرة لرسول الله وصحابته، ولنذهب إلي ما قاله الطوسي في هذا اذ يقول:" وأما القائل بأنه" (أي التصوف) اسم محدث أحدثه البغداديون فمحال، لأنه في وقت الحسن البصري (ت 110ه -

=728 م) كان يعرف هذا الاسم، وكان الحسن قد أدرك جماعة من أصحاب الرسول صلي الله عليه وسلم، ورضي عنهم، وقد روي عنه أنه قال:" رأيت صوفياً في الطواف فأعطيته شيئا فلم يأخذه، وقال: معي أربعة دوانيق، فيكفيني ما معي".

وروي عن سفيان الثوري (ت161هـ = 777 م) رحمه الله أنه قال: لولا أبو هاشم الصوفي ما عرفت الرياء. وقد ذكر في الكتاب الذي جمع أخبار مكة عن محمد بن إسحاق بن يسار وعن غيره يذكر فيه حديثا: أن قبل الإسلام قد خلت مكة في وقت من الأوقات حتى كان لا يطوف بالبيت أحد، وكان يجئ من بلد بعيد رجل صوفي فيطوف بالبيت وينصرف. فإن صح ذلك يدل علي أن قبل الإسلام كان يعرف هذا الاسم، وكان ينسب إليه أهل الفضل والصلاح والله، والله أعلم.

ويجمل التعليق علي هذا كله فضيلة الشيخ مصطفي عبد الرازق، مؤكداً ما أجمع عليه الباحثون فيذهب إلي أن "إستعمال لفظ صوفي ومتصوف لم ينتشر في الإسلام إلا في القرن الثاني وما بعده سواء أكان هذا التعبير عن الزاهد (بالصوفي) حدث في أثناء المائة الثانية كما هو رأي ابن خلدون؟.. أم كان هذا التعبير معروفا في الإسلام قبل القرن الثاني، أم كان لفظا جاهلياً ؟[3]

ولكن هل هذا التغيير الذي لحق بالاسم ومشتقاته هو كل ما حدث بالنسبة للأنتقال بالحياة الروحية مما كانت عليه تحت إسم الزهاد والعباد إلي التصوف والمتصوفة، أم أن للتغيير أبعاداً أخري غير ذلك لحقت بجوهر الفكر نفسه الذي تميز به الصوفية عن الزهاد والعباد؟

وعن هذا يجيب أستاذنا الدكتور أبو الوفا التفتازاني فيقول: "ولكننا نلاحظ مع ذلك تحولاً واضحاً طرأ علي الزهد منذ أوائل القرن الثالث الهجري، علي وجه التقريب، ولم يعد الزهاد في هذه الفترة يسمون بهذا الاسم، وإنما عرفوا بالصوفية، واتجهوا إلي الكلام عن معان لم تكن معروفة من قبل، فتكلموا عن الأخلاق والنفس والسلوك محددين طريقاً إلي الله يترقي المسالك له فيما يعرف بالمقامات والأحوال، وعن معرفة ومنهاجها والتوحيد والفناء والاتحاد والحلول، ووصفوا القواعد النظرية لهذا كله، كما حددوا رسوماً عملية معينة لطريقتهم، وأصبحت لهم لغة رمزية خاصة لا يشاركهم فيها سواهم"(4).

أولا : التصوف والزهد والفقر:

وفي إطار الإجابة عن التساؤل نفسه الذي طرحناه، نقف علي قول أستاذنا الجليل الدكتور محمد مصطفي حلمي- رحمه الله- حيث ميز بين التصوف الذي طبع الحياة الروحية بعد القرن الثاني للهجرة وبين الزهد والفقر اللذين كانا يطبعان حياة الزهاد والعباد في القرنين الأولين للهجرة يقول الدكتور محمد مصطفي حلمي: "" بين الفقر والزهد والتصوف معني جامع ولكنها مع ذلك مختلفة، إذا التصوف غير الفقر وغيرالزهد، والزهد غير الفقر وغير التصوف" (5).

ولبيان هذا نقول مع السهروردي مؤلف "عوارف المعارف"، أن التصوف إسم جامع لمعاني الفقر ومعاني الزهد، ولكن بزيادة أوصاف وإضافات بدونها لا يكون الصوفي صوفياً، ولو كان زاهداً أو فقيراً: فإذا تأملنا ما عرف به أبو محمد الجيري التصوف وهو قوله"التصوف هو الدخول في كل خلق سني، والخروج من كل خلق دني" تبينا أن التصوف هنا ينطوي علي معني هو حصول الأخلاق وتبديلها، وانه بهذا

يكون في مرتبة فوق المرتبة الزهد ومرتبة الفقر، ويؤيد هذا ما قيل من أن نهاية الفقر مع شرفه هي بداية التصوف، ومن هنا يمكن أن يقال بعبارة أخري: " أن الفقر أساس من أسس التصوف، إذ لا يمكن أن يكون الصوفي صوفياً إلا بعد أن يتحقق بالفقر، وإلا بعد أن يأخذ نفسه بترك الأشياء، لا للإعراض الموعود بل للأحوال الموجودة، علي حد تعبير صاحب "عوارف المعارف": فالفقر من هذه الناحية طريق من طرق الوصول إلي التصوف": فالفقر من هذه الناحية طريق من طرق الوصول إلي التصوف، كما أنه لا يلزم من وجود الفقر وجود التصوف، ولا أن يكون كل متحقق بالفقر صوفياً، وإذا تأملنا أيضاً ما عرف به الجنيد التصوف وهو قوله" التصوف هو أن يميتك الحق عنك، ويحييك به" تبيناً أن أخص خصائص المتحقق بالتصوف هو أن يفني عن نفسه، ويبقي بربه، بحيث لا يكون قائماً في الأشياء ولا مريداً لها أو منصرفا لما عليه كل من الفقير والزهاد: فالفقير والزاهد إنما يقومان في الأشياء بنفسيهما ويريدان أن لها أو ينصرفان عنها بإرادتهما.. فهما من هذه الناحية مختلفان عن الصوفي في أنهما يعملان أرادتهما، ويأخذان نفسيهما بالفقر والزهد، ويصدران عن دوافع نفسية تدفعهما إلي الفقر والزهد، في حين أن الصوفي فان عن نفسه، مسقط لإرادته وتدبيره، لايعنيه مراد نفسه بقدر ما يعنيه مراد ربه، ولا يصدر في أحواله وأفعاله عن إرادته الفردية بقدر ما يصدر عن مقتضيات المشيئة الآلهية، وهذا ما بينه السهروردي إذ عرف الصوفي بأنه من كان دائم التصفية للقلب عن شوب النفس مستعيناً علي هذه التصفية بدوام افتقار إلي مولاه: فهو بربه علي قلبه، وقائم بقلبه علي نفسه (6).

ثانيا : بين التصوف والفقه:

ومـع تمييـز البـاحثين لعلـم" التـصوف "، مـع مطلـع القـرن الثالـث الهجري، عن حياة الزهد والعبادة التي كانت تشيع بين الزهـاد والعبـاد في القرن الأول والثاني للهجرة، ميزوا بين علم الفقه الذي كان يحلكم عبادات المسلمين ومعاملاتهم حتى جاء القرن الثالث، وتميـزت اهتمامـات المتصوفة بـأمور تعبديـة لم تكـن لـدي سـابقيهم، فأقـاموا علمهـم الـذي وسموا به نشاطهم ليتميزوا به عن الفقهاء.

ومـن هنـا تـصوير العلمـاء لعلـم الـشريعة أنـه الأم الـتي تولـد عنهـا التصوف كعلم مقابل لعلم الفقه. وغي هذا الإطار نجد ابـن خلدون يميـز بـين أهـل العبـادات وهـم سـائر المـسلمين قبـل المتـصوف"بـأنهم" يـأتون بالطاعـات مخلـصة مـن نظـر الفقـه في الأجـزاء والامتثـال" وبـين المتصوفة الذين يبحثون عـن نتـائج (الطاعـات) بـالأذواق والمواجـد ليطلعـوا علـي إنهـا خالـصة مـن التقـصير أولاً، فيظهـر أن أصـل طـريقتهم كلـها محاسـبة الـنفس علـي الأفعـال والـتروك والكـلام في هـذه الأذواق والمواجـد الـتي تحصل علي المجاهدات ثم تستقر للمريد مقاماً بترقـي منهـا إلـي غيرهـا، ثم لهم مع ذلك آداب مخصوصة بهم واصطلاحات في ألفاظ تدور بينـهم إذ الأوضاع اللغوية إنما هي للمعاني المتعارفة، فإذا عرض مـن المعـاني مـا هـو غير متعـرف إصـطلحنا عـن التعبير عنـه بلفـظ يتيـسر فهمـه منـه، فلهـذا أختص هؤلاء بهذا النوع من العلم (التصوف) الذي ليس لواحد غيرهم مـن أهل الشريعة الكلام فيه"[7].

ثم ينتهي ابن خلدون القول بأنه من الشريعة تفرع التصوف بجانب الفقه المصطلح عليه من قبل فيقـول:" وصـار علـيم الـشريعة علـي صـنفين: صنف مخصوص بالفقهاء وأهل الفتيـا وهـي الحكـام العامـة في العبـادات

والعادات والمعاملات، وصنف مخصوص بالقوم (المتصوفة) في القيام بهذه المجاهدات ومحاسبة النفس عليها، والكلام في الأذواق والمواجد العارضة في طريقها وكيفية الترقي منها من ذوق إلي ذوق وشرح الاصطلاحات التي تدور بينهم في ذلك"[8].

وكلام ابن خلدون هذا يشير بوضوح إلي ما بين التصوف والفقه من صلة من جانب، وما بينها من تميز من جانب أخر. ويعرض الشيخ مصطفي عبد الرازق لهذا بتفصيل ووضح أكثر فيقول: "**وانقسم علم الشريعة إلي قسمين:**

الأول: علم يدل ويدعو إلي الأعمال الظاهرة التي تجري علي الجوارح والأعضاء الجسمية، وهي العبادات كالطهارة والصلاة والزكاة والصوم إلي أخر، وأحكام المعاملات كالحدود والزواج والطلاق، والعتق والبيوع والفرائض والقصاص، وسمي هذا العلم (علم الفقه)، وهو مخصوص بالفقهاء وأهل الفتيا في العبادات والمعاملات.

الثاني: علم يدل علي الأعمال الباطنة ويدعو إليها، والأعمال الباطنة هي أعمال القلوب، وسمي هذا العلم الثاني(علم التصوف) وسمي المتصوفون أنفسهم أرباب الحقائق وأهل الباطن، وسموا من عداهم أهل ظواهر وأهل رسوم.

وأهل الرسوم طائفتان: القراء والفقهاء: فالقراء هم أهل التنسك والتعبد سواء أكانوا يقرءون القران أم لا يقرءون، وهمتهم مقصورة علي ظاهر العبادة دون أرواح المعارف وأعمال القلوب. والفقهاء هم المشتغلون بالفتيا وعلوم الشريعة، وهؤلاء وهؤلاء عند الصوفية أهل رسوم، ففريق مع رسوم العلم، وفريق مع رسوم العبادة[9].

وإذا كان ظهور التصوف كبديل للزهد، أو تطور الزهد إلي ما عرف بالتصوف كفن أو علم مختلف عن الزهد والفقر، وكان ذلك مع نهاية القرن الثاني أوائل القرن الثالث الهجري، فان لهذا التاريخ دلالة هامة، ترتبط بما حدث في ذلك الوقت من نقل وترجمة للكثير من الأفكار والفلسفات الأجنبية إلي اللغة العربية، مما يساعد علي الاعتقاد في أن ما لحق من تطور للفكر وأدي إلي ظهور عليم التصوف هو من فعل التأثر بأفكار وفلسفات أجنبية- وهو ما أدي بباحث في الفلسفة الصوفية إلي القول بأن"غياب مصطلح الزهد عنوانا للحركة الروحية في الإسلام، وظهور لفظ"التصوف" بديلا له، يحدد في ذاته بدء مرحلة جديدة في تطور النزعة الروحية في الإسلام، وهي مرحلة تشير إلي عملية استمداد واسعة من دوائر الفكر الأجنبية، وهكذا تحول الأمر من زهد وعبادة إلي نظريات فلسفية ذات طابع صوفي عليها مسحة الغلو والغربة عن الإسلام، **ويدلل الباحث علي ذلك بأمور كثيرة يذكر منها:**

1- أن المصادر الإسلامية ربطت المصطلح (التصوف) أصلاً بأشخاص من أمثال عبدك الصوفي وأبي هاشم الكوفي وجابر ابن حيان ممن تحفل المصادر الصوفية بهم كثيراً. ولم تشر إليهم، بل غالب ذكرهم في سلاسل الطرق الصوفية، ونسبها الروحي، وهو أمر يدل في ذاته علي رغبة الصوفية المتأخرين في ألا يرتبط مشربهم بمذاهب أولئك ممن عرفوا بالغلو والتشيع، والإشتغال بالعلوم المستترة والغامضة من كيمياء وسحر وشعبذة.

2- ومنها أيضاً أن أسم الصوفي بقي مقرونا لقرون في الأدب التركي والفارسي علي وجه الخصوص بمعاني الرياء والنفاق الديني والتحرر الفكري وتجاوز الحرمات وإسقاط العبادات. ولعل هذا الأمر هو ما حمل بعض المؤرخين من أهل السنة إلي الفصل الحاد بين الزهد والتصوف والتمييز بينهما، بل وذم التصوف وعدم ذم الزهد[10].

الهوامش

1- أبو القاسم بعد الكريم القشيري: الرسالة القشيرية، الطبعة الثانية، نشر مصطفي الحلبي، مصر 1379هـ - 1959م، ص8.

2- ابن خلدون: المقدمة، نشر المكتبة التجارية بمصر، ص467.

3- الشيخ مصطفي عبد الرازق: تعليق علي مادة تصوف- دائرة المعارف الإسلامية، طبعة الشعب، القاهرة ن بدون تاريخ، ص 338.

4- د. أبو الوفا التفتازاني: مدخل إلي التصوف الإسلامي، ص112/111.

5- أنظر:د. محمد مصطفي حلمي: الحياة الروحية في الإسلام ص101 وما بعدها.

6- أنظر عمر السهروردي : عوارف المعارف ص44

7- ابن خلدون:المقدمة ص468/469.

8- المصدر السابق، ص469.

9- أنظر: دائرة المعارف الإسلامية جـ9ص342/341 تعليق الشيخ مصطفي عبد الرازق علي مادة التصوف.

10- أنظر: د. عرفان عبد الحميد فتاح: نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها.ص66/65.

الفصل الأول
الأصل الاشتقاقي لكلمة تصوف

وهذا الفصل يتضمن العناصر التالية :-

أولاً: نظرية الاشتقاق من التصوف:

ثانياً: نظرية الاشتقاق من" سوفيا" اليونانية:

ثالثاً: نظرية الاشتقاق من"صوفه":

رابعاً: نظرية النسبة إلي أهل الصفة وآراء أخري:

الفصل الأول
الأصل الاشتقاقي لكلمة تصوف

تمهيد:

لم يكن اسم التصوف والصوفية- كما يقول شيخ الإسلام أحمد بن تيمية [1]- مشهوراً في القرون الثلاثة الأولي، علي النحو الذي صار إليه بعد ذلك، وان كان الكلام به خلال هذه القرون الثلاثة قد نسب إلي أكثر من واحد من علماء المسلمين المعروفين، منهم مثلا: الحسن البصري (ت 110هـ)، الإمام أحمد بن حنبل(ت241هـ) وأبو سليمان الداراني، وسفيان الثوري وغيرهم.

وقد أختلف الباحثون حول الأصل في نشأة التسمية بالتصوف، ومصدر اشتقاقها، وورد في هذا آراء كثيرة، منها ما كان مشهورا ومتوترا بين مؤرخي التصوف ودارسيه، ومنها ما لم يكن علي نفس الدرجة من الذيوع والأهمية، وبالتالي لم يكن مثار خلاف ورأي وفيما يلي سنستعرض هذه الآراء في شيء من الإيجاز.

أولا: نظرية الاشتقاق من التصوف:

قد ذهب أصحاب هذه النظرية إلي الربط بين كلمة"التصوف" وبين"لبس الصوف" وهو رأي شاع بين الكثيرين من المتصوفة والمؤرخين للتصوف، نذكر منهم من القدماء أبو نصر السراج والكلاباذي والسهروردي وابن الجوزي، وابن تيمية، وابن خلدون وغيرهم.

كما قال به عدد من المستشرقين والباحثين في التصوف الإسلامي من أمثال: فون كريمر، ونولدكه، وجولد تسيهره، ونيكلسون وماسينيون وأربري وآخرون وغيرهم.

فأبو نصر السراج (ت 378) يعقد فصلا في كتابه" اللمع" بعنوان"باب الكشف عن اسم الصوفية، ولم سموا بهذا الاسم، ولم نسبوا إلي هذه اللبسة" يبدأوه بالسؤال عن السبب في تسمية " الصوفية بهذا الاسم، دون نسبتهم إلي حال ولا إلي علم معين، كما ينسب الفقهاء إلي الفقه، وأصحاب الحديث إلي الحديث ويجيب عن هذا قائلا:"لأن الصوفية لم ينفردوا بنوع من العلم دون نوع، ولم يترسموا برسم من الأحوال والمقامات دون رسم، وذلك لأنهم معدن جميع العلوم ومحل جميع الأحوال المحمودة والخلاق الشريفة، سالفاً ومستأنفاً، وهم مع الله تعالي في الأنتقال من حال إلي حال، مستجلبين للزيادة، فلما كانوا في الحقيقة كذلك، لم يكونوا مستحقين اسما دون اسم، فلأجل ذلك ما أضفت إليهم حالاً دون حال ولا أضفتهم إلي علم دون علم، وينتهي إلي القول بأنه يسميهم بهذا الاسم نسبة إلي ظاهر اللبسة، لأن لبسه الصوف دأب الأنبياء عليهم السلام، وشعار الأولياء والأصفياء"[(2)].

أما أبو بكر والكلاباذي فيذهب في كتابه " التعرف علي مذهب أهل التصوف إلي أن من جعل مأخذه"التصوف" من الصوف استقام (له) اللفظ، وصحت العبارة من حيث اللغة، وصوفي علي زنة عوفي: إن عافه الله فعوفي"[(3)].

كما يقول بهذا السهروردي مرجحاً القول به علي سلامة الإشتقاق، وشيوع لبس الصوف بين المتصوفة، فيقول:" وهذا الاختيار أي

اختيار اشتقاق التصوف من الصوف، يلاءم ويناسب من حيث الاشتقاق، لأنه يقال: تصوف إذا لبس الصوف كما يقال تقمص إذا لبس القميص، فنسبوا إلي ظاهر اللبسة وكان ذلك أبين في الإشارة، وأدي إلي حصر صفهم، لأن لبس الصوف كان غالبا علي المتقدمين من سلفهم [4].

أما ابن خلدون فيقول" قلت: والأظهر قيل بالاشتقاق أنه من الصوف، وهم في الغالب مختصون بلبسه لما كانوا عليه من مخالفة الناس في لبس فاخر الثياب إلي لبس الصوف [5].

وقد قال بهذا الرأي من المستشرقين من أشرنا إليهم من قبل وغيرهم، إلا أن الجديد الذي أضافه المستشرقين هو أنهم ربطوا بين "لبس الصوف" الذي رأوا أنه الأصل في التسمية بالتصوف والصوفية، وبين لباس الرهبان من النصارى، فكأنهم بهذا جعلوا اسم التصوف في الإسلام، أثراً من آثار المسيحية التي تسربت إلي الفكر الإسلامي، وبالرغم من قلة شأن هذه النتيجة التي زعموها في حديثهم إلا أنها ربما تنطوي علي شئ من عدم الاستنتاج العلمي الدقيق.

ونورد فيما يلي مثالاً من أقوال هؤلاء المستشرقين حول هذه المسألة هو قول"نيكلسون" و"جولدتسيهر" يقول نيكلسون في كتابه" في التصوف الإسلامي وتاريخه" حيث يقول: وقد أخذ زهاد المسلمين الأوائل عادة لبس الصوف عن رهبان المسيحيين ونساكهم، ويدلل علي ذلك بقول حماد ابن أبي سليمان حينما قدم البصرة فجاءه فرقد ألسنجي، وعليه ثياب صوف فقال له حماد: "ضع عنك نصرانيتك هذه"[6].

وقد قال بهذا أيضا جولد تسيهر في كتابه" العقيدة والشريعة في الإسلام"، حيث قال: إن زهاد المسلمين حاكوا نساك النصارى ورهبانهم فارتدوا الصوف الخشن[7].

وقد رأي الدكتور عبد الرحمن بدوي عدم دقة هذا الربط من الناحية العلمية مدللاً علي ذلك بما رآه من شواهد موثقة علميا، وها نحن نورد رد الدكتور بدوي لهذا الزعم، وتدليله علي عدم دقتهن فيقول:" ونود أن نعترض هنا هذا الربط المغتصب في نظرنا بين لبس الصوف، وبين التأثر بالرهبان والنصارى، إذ يجب أن يلاحظ أولاً كما قال القشيري" الرسالة ص126" أن الصوفية الملمين لم يختصوا بلبس الصوف، بل كان الأغلب عليهم لبس المرقعات وهي ثياب مؤلفة من قطع مختلفة الأشكال والألوان، وأنواع الأقمشة، والألوان، كما أن البعض يلبس الجلود بفرائها، وخصوصا جلود الأغنام والماعز ويحكي عن السراج (اللمع ص188): أن يحيي بن معاذ الرازي(ت 258هـ) كان يلبس الصوف والخلقان في ابتداء أمره، ثم كان في أخر عمره يلبس الخز واللين، وأن أبا حفص النيسابوري(ت265هـ) تقريباً" كان يلبس قميصاً خزاً وثياباً فاخرة، ومعني هذا أن الصوفية المسلمين الأوائل الذين يزعم لهم نيكلسون وما سنيون التأثر بلباس الرهبان والنصارى، لم يختصوا بلباس الصوف، ولا بنوع من القماش دون نوع.

ويقرر السراج هذا بصراحة فيقول: آداب الفقراء في اللباس أن يكونوا مع الوقت: إذا وجدوا الصوف أو اللبد أو المرقعة لبسوا، وإذا وجدوا غير ذلك لبسوا. والفقير الصادق، أيش بالبس يحسن عليه، ويكون عليه في جميع ما يلبس الجلالة والمهابة، ولا يتكلف ولا يختار، وإذا كان عليه فضل يؤاسي من ليس معه ويؤثر علي نفسه أخوانه بإسقاط رؤية الإيثار، ويكون الخلقان أحب إليه من الجديد ويتبرع بالثياب الكثيرة ويضن بالخريقات الخلق القليلة، ويتكلف للنظافة والطهارة.

ويلاحظ ثانياً أن الرهبان النصارى لم يقتصروا علي لبس الصوف، بل كان الكثير منهم يلبسون ثياباً مصنوعة من جلد الماعز أو شعر الجمل، وكان الواحد منهم يشد إلي وسطه زناراً، ذكري لما كان يلبسه يحين المعمدان. وصار هذا الزنار جزءً أساسياً من لباس الرهبان، وكان من الجلد عادة، كذلك اتخذ الرهبان النصارى غطاء للرأس، كان في الأصل الغطاء العادي للرأس عند الفلاحين في الغرب والشرق، وكان أحياناً منفصلاً وأخري متصلاً بسائر الدثار ثم استعملوا غطاء للأكتاف.. كان القديس" بندكتوس"هو أول من أستعمله.

ومن هذا كله نري أنه لا محل أبدا للربط بين ثياب الرهبان وبين فكرة تأثر الصوفية المسلمين بهم [8]. وهذا شئ وكون اعتبار أن التصوف مشتق من الصوف شئ أخر.

وبنفس الدرجة من الاحتمال فإنه بناء علي ما تقدم يتضح أيضا وهن أو ضعف هذا الربط بين التصوف ولبس الصوف حتى وان صح من الناحية الاشتقاقية- كتعبير حقيقي عن مضمون التصوف الإسلامي الذي يقوم بالدرجة الأولي علي تصور للقواعد التي تقوم عليها الحياة الروحية في الإسلام. والمستمدة في أساسها من الكتاب والسنة واللذين بدورهم لم يشيراً إشارة واضحة لنوع معين من اللباس يعبر به المسلم عن امتثاله أو طاعته لله سبحانه وتعالي، أو اقتداء برسول الله صلي الله عليه وسلم، وهو الذي لبس الصوف كما لبس غيره من الألبسة التي حللها الله تعالي لسائر المسلمين.

ثانيا: نظرية الاشتقاق من- سوفيا- اليونانية:

ويذهب أصحاب هذه النظرية إلي أن الأصل في تسمية " التصوف" الإسلامي إنما يرجع إلي كلمة"سونيا" اليونانية التي تعني الحكمة

وممن قال بهذا أبو الريحان البيروني(ت440هـ) كما قال به من المستشرقين "يوسف فون هامر" ومن العرب المعاصرين " جورجي زيدان " ، وغيرهم من الباحثين في التصوف الإسلامي.

فقد ذهب البيروني إلي القول:أن من اليونانيين من كان يري الوجود الحقيقي للعلة الأولي فقط لاستغنائها بذاتها فيه، وحاجة غيرها إليها، وأن ما هو مفتقر في الوجود إلي غيره، فوجوده كالخيال، غير حق والحق هو الواحد الأول، فقط وهذا رأي- السوقية- وهم"الحكماء"، فان"سوف" في اليونانية الحكمة وبها سمي الفيلسوف، فيلسوفا أي محب الحكمة.

فلما ذهب في الإسلام قوم إلي قريب من رأيهم سموا باسمهم، ولم يعرف اللقب بعضهم، فنسبهم للتوكل إلي الصفة وأنهم أصحابهم في عصر النبي صلي الله عليه وسلم، ثم صحف بعد ذلك قصير من صوف "التيوس" وعدل أبو الفتوح البستي عن ذلك أحسن عدول في قولة:

تنازع الناس في"الصوفي" واختلفوا

قدما وظنوه مشتقاً من الصوف

ولست أنحل هذا الاسم غير فتي

صافي فصوفي حتى لقب الصوفي(9)

أما المستشرق"يوسف فون هامر" فقد ذهب في كتابه " تاريخ البلاغة عند الفرس " إلي أن الصوفية ينسبون إلي الهنود القدماء المعروفين باسم الحكماء والعراة وأن الكلمتين العربيتين "صوفي" و"صافي" مشتقتان من نفس المصدر الذي أشتق منه الكلمتان اليونانيتان"سوفوس" و"سافيس"، وخالفه في هذا نيكلسون "وتولك"وان أيده آخرون مثل " أدليبرميركس".

ولعل فضل الخطاب في هذا الرأي هو ما أورده المستشرقون "نولدكه" أستاذ اللغة العربية بجامعة ستراسبورج سابقاً، في قوله:أن كلمة"سوفوس" غير معروفة في اللغة الأرمية، فمن الكحتمل أن توجد في اللغة العربية، أما الذي يوجد في اللغتين الآرمية والعربية فكلمة"سوفسطيس" (الحكماء أو السوفسطائية" وكلمة "فيلوسوفوس" (الفلاسفة) وقد كان الحرف ( ) = س اليوناني يمثل في العصور المتأخرة دائما بحرف (س) العربي في جميع الكلمات اليونانية التي عربت لا بحرف (ص) فلو كانت كلمة"صوفي" مشتقة من أصل يوناني، لكان بقاء"الصاد" في أولها خروجا علي القياس علي أقل تقدير. زد علي ذلك أنه لا يوجد دليل ايجابي يرجح افتراض أن الكلمة مشتقة من الأصل اليوناني "سوفوس"[10].

أما جورجي زيدان فيأخذ بنفس الرأي في نسبة كلمة التصوف إلي كلمة "سوفياً" اليونانية، حيث يقول: أنها مشتقة من لفظة يونانية الأصل: سوفيا ومعناها الحكمة، فيكون الصوفية، لقب قد لقبوا به نسبة إلي الحكمة لأنهم كانوا يبحثون فيما يقولونه ويكتبونه بحثاً فلسفياً. ويؤيد ذلك أنهم لم يظهروا بعملهم هذا ولا عرفوا بهذه الصفة إلا بعد ترجمة كتب اليونان إلي العربية ودخول لفظ الفلسفة فيها[11].

ويعترض علي هذا الرأي الذي ذكره"جورجي زيدان" وربط فيه بظهور كلمة"تصوف" وبين ما عرف بعصر الترجمة حيث نقلت الفلسفة اليونانية إلي العربية بأن كلمة "تصوف" قد ظهرت في اللغة العربية قبل عصر الترجمة، وقد يعترض علي هذا الاعتراض بما ظهر من أبحاث تشير إلي أن الفلسفة اليونانية قد عرفت طريقها إلي اللغة العربية في وقت مبكراً سبق مما يعرف بعصر الترجمة، ومن هنا ربما كان في قول

الدكتور زكي مبارك ردا أخر غير هذا علي ما زعمه جورجي زيدان وغيره في هذه المسألة يقول الدكتور زكي مبارك: أن العرب كانوا مولعين"بحفظ ما يدخل لغتهم من الألفاظ الأجنبية، ولو كان التصوف من "سوفيا" اليونانية لنصوا عليه في كثير من المؤلفات، فلم يبق إلا أن يكون ورودها في كلام البيروني ضرباً من الأغراب، إستهوي المفتونين في عصرنا بتراث الأجانب مما حملهم علي رد كل كلمة عربية إلي أصل أجنبي، حيث يرون لها مشابهة في لغة أجنبية (12).

إذا أضفنا إلي ذلك كله اختلاف المدلول الذي تشير إليه كلمة "سوفيا" أو "فيلاسوفيا" اليونانية، وأنها تشير الي البحث في الوجود من حيث هو موجود، أو في الأصول الأولي للموجودات، ولكنه ضرب من التفكير النظري المجرد، عن المدلول الذي تشير اليه كلمة " التصوف الأسلامي"، وهو طريقة في السلوك، أو أسلوب للحياة الروحية له قواعده، أنه" التخلق بالأخلاق الإلهية فإننا نخرج من هذا كله إلي القول بضعف ووهن هذا الإسناد في نسبة التصوف الإسلامي إلي كلمة "سوفيا" اليونانية.

ثالثا: نظرية الاشتقاق من"صوفه":

ينسب أصحاب هذه النظرية، " التصوف والصوفية" إلي "صوفه" أو " بني صوفه" وهم ولد الغوث بن مر، أحد سدنة الكعبة في الجاهلية، وذلك لمشابهتهم إياه في الإنقطاع إلي الله سبحانه وتعالي، فسموا بالصوفية.

أما عن الأصل في كلمة"صوفه" فنجد ابن الجوزي يبسط القول فيما تشير إليه وفي أصلها، فذهب إلي أن"صوفه" يشار بها إلي قوم

بأكملهم، فيروي أنه قيل:" كان قوم الجاهلية يقال لهم"صوفه" انقطعوا إلي الله عز وجل وفطنوا الكعبة فمن تشبه بهم فهم الصوفية.

ثم يعود فينسبهم إلي ولد الغوث بن مر بن أخي تميم بن مر، فيذكر أنه روي عن الزبير بن بكار أنه قال:" كانت الأجازة بالحج للناس من عرفه الي الغوث بن مر بن أد بن طانجه، ثم كانت في ولده، وكان يقال لهم صوفه، كما ذكر أيضاً ذكر"صوفه" و"صوفان" إشارة مطلقة إلي من يهب نفسه لخدمة الكعبة من غير أهلها، وغير ذلك يقول الزبير أيضاً:" قال أبو عبيدة " وصوفه وصوفان"يقال لكل من ولي من البيت شيئا من غير أهله، أو قام بشئ من أمر المناسك يقال لهم:"صوفه وصوفان".

كما ذكر ابن الجوزي أيضا في أصل نشأة التسمية بـ" صوفه" أنه ما كان يعيش لأمة" أم الغوث بن مر" ولد، فنذرت لئن عاش لتعلقن برأسه صوفه ولتجعلنه ربط الكعبة، ففعلت، فقيل له: صوفه ولولده من بعده" نسبة إلي الصوفة التي علقت برأس أبيهم" كما ذكر أيضاً أن الأصل فيها ما صارت إليه حالته من وهن بعد ترك أمه له بالكعبة استناداً علي ما قيل:" قالت أم تميم بن مر وقد ولدت نسوة، فقالت: لله علي أن ولدت غلاماً لأعيدنه للبيت فولدت الغوث بن مر، فلما ربطته عند البيت أصابه الجد، فمرت به وقد سقط واسترخي، فقالت: ما صار إبني إلا صوفه، فسمي صوفه، وكان الحج وأجازة الناس من عرفه إلي مني، ومن مني إلي مكة لصوفه[13].

وحديثاً أشار إلي هذا الموضوع الدكتور زكي مبارك بحديث لم يستبعد فيه صحة هذا النسبة فقال:" وهذا الكلام المهم في موضوعه لم يخترعه بن الجوزي، فقد كان معروفا – أي قبلة- وأشار إليه

الزمخشري في أساس البلاغة "والفيروز أبادي في "القاموس المحيط" وهو وإن لم يصوب هذا الغرض إلا أنه لم يدعه قائما، فيقول:ليس ما يمنع أن يكون التصوف عرف في الجاهلية بإسمه ورسمه، ثم كانت له رجعة في الإسلام كذلك مصير كثير من الآراء الأدبية والدينية والاجتماعية[14].

وقد أبد الدكتور كامل الشيبي هذا الربط بين الصوفية "بني صوفه"، ورأي أن هذا هو الوجه الصحيح في المسألة، وإنما لم يذكره رجال الصوفية من أمثال السراج، والكلاباذي، والقشيري والسهروردي، خشية أن يربط الناس مشربهم وسلوكهم بأصل جاهلي[15].

إلا أنه إذا كانت هذه النسبة قد لاقت من يروجها ويؤيدها قديما وحديثا فإنها أيضا قد لاقت من يدحضها ويرفضها من باحثين آخرين أقاموا رفضهم لهم علي أساس عدم منطقية نسبة التصوف الإسلامي الذي يستمد أصوله وقواعده من الكتاب والسنة، ويقتدي برسول الإسلام في حياته وحياة صحابته من بعده- إلي ما كان عليه أهل الجاهلية، خاصة وأن البعد كبير بين ما كان عليه الجاهليون وبين ما صار إليه المسلمين، وفي هذا الإطار نجد أستاذنا الدكتور محمد كمال جعفر يقول:انه من المستبعد أن ينسب الصوفية أنفسهم- وهم في محيط إسلامي إلي إنسان في الجاهلية، مهما كانت مكانته الروحية، خصوصا وليس بعد رسول الله صلي الله عليه وسلم، قائد روحي يمكن أن ينتسب إليه[16].

ولعل الأقرب إلي الصواب هو ما ذهب إليه نيكلسون في أن اصطناع هذه النسبة - نسبة التصوف إلي بني صوفه- قد كانت من وضع المتصوفة المتأخرين لإضفاء نوع من الشيوعية والأصالة إلي

أنفسهم، وذلك بنسبتهم مره إلي رسول الله صلي الله عليه وسلمن ومرة أخري إلي ما هو أبعد من ذلك.. إلي العرب قبل الإسلام ومن أجل ذلك نجد نيكلسون" بعد أن يستعرض كل هذه الآراء، ومن بينها تلك الدلالة بها علي أن الكلمة لها وجود في عصر النبي صلي الله عليه وسلم أو قبل الإسلام، فان متصوفة القرنين الثالث والرابع الذين اعتبروا أنفسهم الورثة الروحيين للنبي لم يترددوا في اصطناع الأدلة التي تؤيد دعواهم[17].

رابعا: نظرية النسبة إلي أهل الصفة وآراء أخري:

قد نسب البعض الأخر من الباحثين والمؤرخين للتصوف الإسلامي "التصوف" إلي أهل الصفة، والصفة مكان في مسجد الرسول وقيل في مؤخرته كان يأتي إليه ضعفاء المسلمين وفقرائهم من المهاجرين إلي المدينة ممن ليس لهم أهل ولا مكان يأوون إليه وعرفوا بأهل الصفة، كما إشتهروا بالإمعان في رياضة أنفسهم علي الزهد والتقشف، متحررين من أعراض الدنيا متجهين وجهة روحية خالصة.

وكان "النبي" صلي الله عليه وسلم يحبهم ويعطف عليهم أورد ابن الجوزي" وبإسناد عن نعيم بن المجمر عن أبية أبي ذر قال: كنت من أهل الصفة، وكنا إذا أمسينا حضرنا باب رسول الله صلي الله عليه وسلم، فيأمر كل رجل فينصرف برجل، فيبقي من بقي من أهل الصفة عشرة أو أقل، فيؤثرنا النبي صلي الله عليه وسلم بعشائه فنتعشى، فإذا فرغنا، قال رسول الله صلي الله عليه وسلم: ناموا في المسجد[18] كما وصفهم أبو بكر الكلاباذي بأنهم " كانوا غرباء فقراء مهاجرين، أخرجوا من ديارهم وأموالهم، ووصفهم أبو هريرة وفضاله بن عبيد فقالا: يخرون من الجوع حتى تحسبهم الأعراب مجانين[19]، إلي أخر ما قيل فيهم من صفات التقوى والورع ولعل ذلك هو ما دفع بالبعض إلي الربط

بين التصوف وأهل الصفة، أو للقرابة في اللفظ، وثانياً للتشابه بين حياة أهل الصفة وحياة المتصوفة ولكننا نجد من لم يرفضوا هذه النسبة بسبب عدم صحتها من الناحية الاشتقاقية حسب قواعد اللغة العربية، وممن قال بهذا ابن تيمية الذي قال: وأما من قال هم نسبة أي "الصفة" فقد قيل: كان حقه أن يقال "صفية" [20] لا صوفية.

أما الجوزي فقال: "ونسبة الصوفي إلي الصفة غلط لأنه لو كان كذلك لقيل: صفي[21]، لا "صوفي"، وبمثل قوله أيضا أبو بكر الكلاباذي في التعرف".

بالإضافة إلي ما سبق هناك أيضا بعض الآراء التي تنسب "التصوف" أي غير ما ذكرنا، إن كانت لم تحظ بالانتشار والذيوع حظوة سابقتها فضلاً عن أنه قد أخذ عليها جميعا عدم سلامة الاشتقاق من حيث اللغة العربية، من هذه الأسماء التي نسب إليها التصوف نجد النسبة إلي الصفاء أو الصوف، إستناداً علي ما تتميز به نفوس الصوفية من صفاء وصفوا إلا أنه لو صح ذلك من الناحية المعنوية فهو غير صحيح من الناحية الاشتقاقية، لأن الصحيح منه هو: صفوي لا صوفي.

ومنها النسبة إلي "الصفوة" علي أساس أن الصوفية من وجهة نظر أصحاب هذا الرأي هو صفوة الناس وهذا أيضا لا يتمشي مع طبيعة الاشتقاق اللغوي: لأن الصحيح في هذا هو: صفوي لا صوفي.

ومنها أيضاً النسبة إلي "الصف" علي أساس أن الصوفية هم في الصف المقدم بين يدي الله تعالي، أيضا حتى لو صح هذا فهو خطأ من الناحية اللغوية، لن الصحيح أن يقال في هذه الحالة: صفي لا صوفي.

كما يقال أيضاً هي نسبة إلي"الصوفانة" أو"الصوفان" وهو نبات في الصحراء، كان يأكله أهل البادية في الجاهلية، وصار يرمز به إلي الزهاد في الطعام، ولكن الاشتقاق الصحيح منه: صوفاني لا صوفي.

وأخيراً يوجد من ينسب التصوف إلي"الصفة" تأسيساً علي أن التصوف يتميز بالاتصاف بالصفات المحمودة والإنتهاء عن الصفات المذمومة، ولمن هذا أيضاً غير صحيح من الناحية اللغوية، لأن النسبة الصحيحة في هذه الحال تكون صفتي لا صوفي[22].

الهوامش

1- *ابن تيمية : مجموعة فتاوي شيخ الإسلام، طبعة الرياض،* السعودية، ج11.

2- أبو نصر السراج: اللمع نشرة ماسينيون لسنة1916، نقلا عن الدكتور عبد الرحمن بدوي: تاريخ التصوف الإسلامي، وكالة المطبوعات، الكويت سنة1975 ص6/5.

3- أبو بكر الكلاباذي : التعرف علي مذهب أهل التصوف ص34.

4- السهروردي(شهاب الدين أبو حفص عمر): عوارف المعارف دار الكتاب العربي، بيروت 1966، ص59.

5- ابن خلدون: المقدمة، نشر المكتبة التجارية ص467.

6- نيكلسون، في التصوف الإسلامي وتاريخه، ترجمة دكتور أبو العلا عفيفي ص68/67.

7- جولد تسيهر: العقيدة والشريعة في الإسلام الترجمة العربية ص136.

8- انظر: دكتور عبد الرحمن بدوي: تاريخ التصوف الإسلامي ص13/12.

9- أبو الريحان البيروني: تحقيق ما للهند من مقولة" المقبولة" في العقل أو مرزولة طبع حيدرأباد- الدكن سنة1958، ص25/24.

10- نيكلسون: في التصوف الإسلامي وتاريخه الترجمة العربية ص 67/66.

11- أنظر: دكتور عرفان عبدا لحميد فتاح: نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها ص108.

12- دكتور زكي مبارك: التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق ص66.

13- ابن الجوزي: تلبيس إبليس ص157/156.

14- د. زكي مبارك: التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، ص52 وما بعدها اختيار دكتور عرفان عبد الحميد في كتابه: نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها ص104.

15- د. مصطفي كمال الشيبي: رأي في اشتقاق كلمة صوفي، مجلة كلية الآداب- بغداد، سنة1962، اختيار دكتور عرفان عبد الحميد، المصدر السابق ص 105.

16- د. محمد كمال جعفر: التصوف، طريقا وتجربة ومذهبا، دار المعرفة الجامعية سنة 1980 ص3.

17- نيكلسون: في التصوف الإسلامي وتأريخ، الترجمة العربية ص6.

18- ابن الجوزي: تلبيس إبليس ص157.

19- أبو بكر الكلاباذي: التعرف علي مذاهب أهل التصوف.

20- ابن تيمية: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية جـ1ص369.

21- ابن الجوزي: تلبيس إبليس، ص 157.

22- ابن تيمية: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية جـ10ص 369، دكتور محمد كمال جعفر: التصوف طريقا وتجربه ومذهبا ص1/2 وتلبيس إبليس ص 157.

الفصل الثاني
مصادر التصوف الإسلامي

وهذا الفصل يتضمن العناصر التالية :

تمهيد :

أولاً : المصدر الفارسي:

ثانيا : المصدر المسيحي:

ثالثاً : المصدر الهندي:

رابعاً : المصدر اليوناني :

خامساً: المصدر الإسلامى:

الفصل الثاني

مصادر التصوف الإسلامي

تمهيد:

التصوف الإسلامي بالصورة الموجودة عليها بين أيدينا ممثلة فيما خلفه لنا الصوفة المسلمون في تراثهم الضخم، وما أقيم عليه من دراسات وأبحاث، قد تضمن الثمرات والنتائج التي وصل إليها المشتغلون به، والتي تعبر عن منابعه الأصيلة وقواعده الثابتة والمعتمدة جميعا من الأصول الإسلامية ممثلة في الكتاب والسنة وحياة النبي صلي الله عليه وسلم، وحياة صحابته الكرام رضي الله عنهم أجمعين، كما تضمن أيضا نظريات ومذاهب فلسفية غريبة عن الإسلام، وأغلب الظن أنها صدرت نتيجة مؤثرات خارجية وفدت إلي اللغة العربية، وإستمر وفودها حتى بعد الإسلام، مما كان له سوء أثره عي الثقافة الإسلامية ومن بينها التصوف.

وإذا كنا ونحن بصدد الحديث عن مصدر التصوف الإسلامي فإننا نجد من الباحثين المهتمين بالدراسات الصوفية، وخاصة من المستشرقين من يحاول رد التصوف الإسلامي أي أصول أجنبية فارسية كانت أو يونانية، نصرانية أو هندية، كما نجد منهم من يحال تعاطفاً مع التصوف والمتصوفة في الإسلام، أو إتباعا لمنهج بحثه أن يرد التصوف الإسلامي برمته إلي أصول إسلامية، فإن الواقع والرغبة في الكشف عن الحقيقة وتنقية فكرنا الإسلامي من كل ما هو غريب عليه،وخاصة إذا كان الأمر يمس العقيدة، يدعونا إلي أن نرفض كلا من الموقفين، نرفض الموقف الأول الذي يرد أصحابة التصوف إلي مصادر أجنبية أيا كانت هذه المصادر، لأن في هذا تغافلا عن إسلامية التصوف

ونسبته إلي أصوله ومتابعة إسلامية، نرفض الموقف الثاني علي أساس أنه ينسب التصوف الإسلامي كله إلي الإسلام، مما يضطر أصحاب هذه الوجهة أن يتابعوا منهج أصحاب النظريات الغربية في التصوف في البحث له عن أصول إسلامية سواء عن طريق تأويل بعض آيات من القران الكريم أو محاولة تفسيرها تفسيراً خاصاً يؤيد نظرياتهم، وفعل نفس الشئ بالنسبة للأحاديث النبوية الصحيحة، أو وضع أحاديث ينسبونها إلي السنة تؤيد مقالاتهم، وذلك ليكسبوا هذه النظريات المزيد من الشرعية، وما أغني الإسلام والفكر الإسلامي عن انتساب هذه النظريات إليه.

وترتيباً علي هذا فإننا نؤثر النظر إلي تصوف الإسلامي الحق من خلال إرجاعه إلي أصولة الإسلامية الأصيلة مستبعدين ما وصل إليه من نظريات فلسفية وذلك بالكشف عن مصادرها في الثقافات والفلسفات غير الإسلامية وسعياً نحو هذا الهدف نحاول فيما يلي أن نستعرض وجهات النظر المختلفة التي وردت في الدراسات التي أجريت حول التصوف، فيما وقعت عليه أيدينا وتعرضت لنسبته إلي هذا المصدر أو ذاك من المصادر الأجنبية محاولين مناقشتها مناقشة عملية في ضوء ما نراه من أصول حقيقية إسلامية للتصوف الإسلامي.

أولا: المصدر الفارسي:

وقد قال بهذا جماعة من المستشرقين، ذهبوا إلي ذلك بادئين بحكم سابق ينوه علي موقف قديم تبناه المستشرق الفرنسي " إرنست رينان "، وهو أن العقلية الإسلامية عقلية عاجزة عن إدراك الفنون والعلوم أولاً لفقرها في الخيال، وثانياً لإفتقارها إلي التدقيقات الروحية والمرونة العقلية واللغوية.

ولهذا رأوا أن ما نشا في داخل الأديان السامية- ومن بينها الدين الإسلامي- من تصوف إنما يرجع إلي رد فعل عنصري ولغوي وقومي من جانب الشعوب الآرية المقهورة التي غلب عليها سلطان الساميين [1].

وقد كان الفرس من بين هذه الشعوب التي قصرها المستشرقين وساعدهم علي ذلك من جانب أخر ما يحدثنا به التاريخ من وجود صلات اجتماعية وثقافية ودينية بين الفرس والعرب في مختلف العصور، كما استدلوا علي ذلك أيضا بوجود عدد لا باس به من شيوخ التصوف الإسلامي من أصل فارسي من أمثال معروف الكرخي (ت 200 أو201هـ)، وأبي يزيد البسطامي (ت 261هـ)، في إطار التدليل علي أن مصدر التصوف الإسلامي فارس يذهب المستشرق "براون" إلي قول مؤداه أن" إيرانيين- بعد رضوخهم لسيف العرب اثر حروب القادسية وجلولاء وحلوان ونهاوند، بذلوا استقلالهم وشوكتهم عن يد وهم صاغرون، وسواء شاءوا أو أبوا دخلوا الإسلام بحكم غريزة المحافظة.

غير أن العرب- الذين نظر إليهم الإيرانيون بعين الاحتقار من قديم- لم يستطيعوا مع غلبتهم أن يحملوا الإيرانيين علي مشاركتهم طراز التفكير والعقيدة والسليقة والمنطق والآمال والمطالب الروحية لأن التباين- شكلا ومعني- كان عظيما في العنصر وطريقة المعيشة والأوضاع الاجتماعية.

وعلي ذلك فان انتهاء الصراع بهزيمة إيران أوجد إنفعالات روحية وتأثيرات معنوية في الإيرانيين علي شكل صراع فكري ظهر في التاريخ الأدبي والمذهبي والاجتماعي والسياسي، وأثر في العرب والإسلام وكان التشيع، وكذلك التصوف من أهم ردود الفعل التي أورثها هذا الصراع الفكري [2].

كما يعبر الدكتور الشيبي عن الشق الثاني من المسالة والخاص بالعلاقات الثقافية بين الفرس والعرب، ودور شيوخ التصوف من الفرس في نقل هذا الأثر إلي التصوف الإسلامي، فيقول:"علي أن هذا كله لا يقدح في أن التصوف قد ظهر في سائر الأقطار الإسلامية حينئذ، ولكن الواضح أيضاً أن التطور لم يخالط الزهد إلا في خراسان، وعلي يد الفرس في البصرة والكوفة بل حتى في الشام حين دخلها إبراهيم بن أدهم وصحبه [3].

وإذا ناقشنا هذه الدعوي بشقيها نستطيع القول بأن ما ساقه المستشرقون من آراء تقوم علي التفرقة العنصرية بين العقلية العربية السامية والعقلية الآرية فهذه دعوي قديمة، وقد أثبت التاريخ خطأها علي أساس أن الله سبحانه وتعالي قد خلق العقل الإنساني واحداً في كل زمان ومكان دون تفرقة فيه بين إنسان وآخر، إنما هي الظروف التي يوضع فيها إنسان ما، مما يقد يعطي فرصة لإمكانية عقلية أن تظهر في فرد ما دون أن تظهر لدي فرد أخر، إذن فهي دعوي وأساس باطل لا صحة له، وبالتالي فإن كل ما تأسس عليه فهو باطل.

هذا مع تحفظ أخر حول القول بأن التصوف الإسلامي عند الفرس كان نتيجة لرد فعل لما زعمه بعض الباحثين من شعور لدي الفرس، بالقهر تولد عنه التصوف.

فهذه - فيما نري- نظرة تحتاج إلي مزيد من تحقيق، بل ربما كان الأقرب إلي الصحة والمنطقية هو أن الفرس المسلمين كغيرهم من سائر المسلمين قد تأسوا بما جاء في الكتاب والسنة، وتمثلوا حياة النبي الذي أمنوا به، وصحابته الذين أحبوهم فكانت لهم أذواقهم

ومواجيدهم، وحياتهم الروحية جنباً إلي جانب مع إخوانهم من سائر المتصوفة المسلمين، وأثروا فيهم وتأثروا بهم كما سنري بعد قليل.

أما عن العلاقات الثقافية والاجتماعية بين الفرس والعرب، وكذلك القول وجود عدد من المتصوفة الفرس ساهموا في بناء التصوف الإسلامي، فأمر لا ينكره أحد، وإن لم يصح دليلاً علي كون الفرس هم الأصل في التصوف الإسلامي أو أن التصوف الإسلامي، قد إستمد أصوله من أصل فارسي، وذلك لأنه إذا كان هناك من صوفيه الفرس من ترك أثراً لا يمحي في تاريخ الحياة الروحية الإسلامية بصفه عامة، وفي تطور التصوف وإستحالته إلي علم بصفه خاصة من أمثال " إبراهيم بن أدهم " أو " معروف الكرخي " أو " أبي يزيد البسطامي "، وغيرهم، فليس أقل من هذا صحة أن إزدهار الحياة الروحية الإسلامية، وإصطباغ التصوف فيها بالصبغة العملية لم يكن أثراً من أثار صوفية الفرس وحدهم، وإنما كان ثمرة لمجموع الجهود التي شارك فيها صوفية كثيرون من غير بلاد الفرس.

فقد كان مثلا أبو سليمان الداراني (ت 211هـ)، صوفياً عربياً عراقياً، كما كان ذو النون المصري (ت 245هـ) صوفياً مصرياً يقال أنه ولد لأبوين نوبيين أو قبطين، ولهما ولغيرهما من الصوفية ممن يضيق المكان عن ذكرهم نفحات صادقة وصفحات مشرقة، وجهود مثمرة في تاريخ الحياة الروحية الإسلامية [4].

ولعل لذلك كله خطره في ترقية التصوف الإسلامي بدرجة لا تقل عما كان لجهود الصوفية الفرس أن لم يزد كثيراً، بل لعل للصوفية العرب أثر أيضاً لا ينكر علي الصوفية الفرس أنفسهم، ويكفي أن نذكر في هذا المقام محيي الدين بن عربي (ت 638هـ) وهو

صوفي عربي، وما كان له من أثر كبير في تصوف كثير من صوفية الفرس، من أمثال العراقي (ت 686هـ) وأوحد الدين الكرماني (ت697هـ) أو 698هـ) وعبد الرحمن الجامي ت 698هـ، هذا فضلاً عما تلقاه مؤلفات ابن عربي بصفة عامة وكتابه " فصوص الحكم"بصفة خاصة من عناية فائقة من قبل جميع متصوفة الفرس.

كما إننا بعد ذلك كله من يوجد تشابها يرتب عليه تأثيراً وتأثراً بين عقائد الفرس القديمة وبين أفكار ونظريات الصوفية في الإسلام، مثلما نجده عند"هنري كوريان" في كتابة" في التصوف الإيراني" ؛ حيث يربط بين النظريات الصوفية عند السهروردي المقتول، وبين تعاليم الزراد شتية.

كما نجد البعض الآخر يقيم تشابها بين الزهد في التصوف الإسلامي وبين حياة الزهد والرهبنة في الديانة المانوية وهي ديانة تنسب إلي مؤسسها"ماني" الذي عاش في القرن الثالث الميلادي وكذلك بين حياة الزهد والقناعة والنهي عن الذبح الحيوان في الديانة المزدكية، وهي تقال نسبة إلي "مزدك" الذي عاش في القرن الخامس والسادس الميلادي، وكلها صور لعقائد أو ديانات فارسية قديمة، وقد شاعت هذه العقائد وعرفت للمسلمين من بين ما عرفوا عن تراث الفرس القديم كما نجد المستشرق"دوزي" يقيم تشابها بين فكرة وحدة الوجود عند المتصوفة المسلمين وبين فكرة صدور كل شئ عن الله الفارسية، تلك التي يعتقد أن الفرس قد أخذوها عن الهنود [(5)].

بل من الباحثين المعاصرين نجد أستاذنا الدكتور محمد مصطفي حلمي، ولعلة كان في ذلك، رحمه الله- متأثرا بما قاله المستشرقين يذهب إلي عقد مشابهة بن مذاهب الصوفية في الحقيقة

المحمدية، تلك التي ترددت عند المتصوفة وبصفة خاصة المتصوفة المتفلسفة من أمثال ابن الفارض وابن عربي، ومن حذا حذوهما وبين نظرية "الكلمة" في الديانة الزرادشتية، فيقول" والمتأمل بظاهر النظر يدرك لأول وهلة أن مذهب الصوفية في الحقيقة المحمدية" وإنها أول مخلوق خلقة الله ومنه تفرعت كل المخلوقات الأخرى علوية وسفلية تشبه إلي حد بعيد، ما ورد في الكتاب الزرادشتي المعروف باسم"زندافستا" وهو أن هرمز إله الخير في ديانة زرادشت ... الخ يخلق الكون بما فيه من كائنات روحية ومادية خلقاً مباشراً، بل خلقة بواسطة الكلمة الآلهية(6).

ونحن من جانبنا لا نعترض علي وجود هذه المشابهات بين نظريات دينية وفارسية قديمة وبين مثيلاتها عند الصوفية ينتسبون إلي الإسلام، وإنما اعترضنا علي نسبة هذه النظريات إلي الإسلام في ثوبها الجديد من خلال كونها نظريات في التصوف الإسلامي.

ومن هنا يظهر فضل هؤلاء الباحثين في الكشف عن هذه المشابهات لمعرفة غربة هذه النظريات عن العقيدة الإسلامية وعدم أضافتها إلي الإسلام، بل وردها إلي أصولها الحقيقة ولثبات ذلك نتناول بالمناقشة فقط الحقيقة المحمدية، وأنها خلقت من نور.. الخ فنقول: كيف نوفق بين هذا الذي تردد فيها خلقة بعض المتصوفة المسلمين، وبين الأصول الأولي الإسلام ممثلة في الكتاب والسنة وما جاء فيهما عن قضية الخلق من نصوص محكمة لا شبهة فيها وأن الله سبحانه وتعالي قد جعل أول خلق ادم بعد أن قال للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة، وأنه خلق أدم من طين لا من نور كما زعم هؤلاء، وإذا صح زعمهم لماذا صرح رب العزة بخلق ادم وجعله في الأرض خليفة، ولم يشر إلي خلق" الحقيقة المحمدية" التي زعموها ولماذا لم يذكرها سبحانه وتعالي في

القـران الكـريم وهـو القائـل : ﴿ مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ ﴾، ومـا قـول أصـحاب هـذه النظريـة في" الحقيقـة المحمدية" وأن الله خلقهـا مـن نـور في النـصوص الـتي تـشير إلـي"إنسانية"أو "بـشرية" الرسـول صـلي الله عليـة وسلم، كما قال عنه رب العزة، وكما قال هو عن نفسه في أكثر من موضـع، وأن الله سبحانه وتعـالي، إصـطفاه مـن بـين خلقـة مـن البشـر، لتلقي وحية وتبليغ رسالته وأنه- كانسان- خلق من طين لا من نـور، يقـول تعـالي: ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن صَلْصَٰلٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ ﴾ و﴿ مِّن طِينٍ ﴾ و﴿ مِّن مَّآءٍ مَّهِينٍ ﴾ و ﴿ مِن صَلْصَٰلٍ كَٱلْفَخَّارِ ﴾.

كل هذا يـدل دلالـة لا ريـب فيهـا علـي غرابـة هـذه النظريـات عـن الإسـلام، بالتالي علي غرابة وضعها أصلاً أو أساسا للتصوف الإسـلامي، بل الأولي هو إثبات ذلك وردهـا إلـي الأصـول الـتي وفـدت منهـا، حتـى ولـو كـان القائل بها أكابر صوفية الإسلام.

ثانيا: المصدر المسيحي:

ويعتمد القائلون بأصل مسيحي للتصوف الإسـلامي بـصفة عامـة، وحيـاة الزهـد والتنـسك عنـد الزهـاد والعبـاد والنـساك المسلمين بـصفة خاصة، علي ما كان من صلات بين العرب والمسيحيين منـذ زمـن بعيـد، وقبـل الإسـلام، ممـا يتأكـد معـه الإخـتلاط بـين المـسلمين والنـصارى والعـرب في الحـيرة والكوفـة ودمـشق ونجـران، وخـصوصاً في مـضارب القبائل العربية التي إنتشرت فيها المسيحية قبل الإسلام وبعده بنو تغلب .

وتتحدث بعض الأخبار أن بعض الصوفية المسلمين الأوائل كـانوا يستشعرون بعض الرهبان النصارى في أمور الدين : كمـا يـروي عـن عبـد الواحد بن زيد العتابي، وأبي سليمان الداراني [7].

وقد أيد هذا الاتجاه العديد من الباحثين من المستشرقين من أمثال فون كريمر، وجولد تسيهر ونيكلسون وفنسيك وأسين بلاسيوس وديلاس أوليري.

وهذا هو "ديلاس أوليري" يتساءل عن الأصل في النساك والعباد في الإسلام، ويذهب في الإجابة علي ذلك إلي " فون كريمر" : بأن الأصل ذلك يعود إلي طابع محلي بين العرب وتطورت به مؤتمرات مسيحية مما قبل الإسلام، ويضيف إلي ذلك قوله" ونحن نعلم أن الرهبانية المسيحية كانت معروفة لدي العرب قبل الإسلام، بل وكانت حياة الأديرة معروفة كذلك في بلاد العرب [8].

ويصعد من ذلك إلي القول بحقيقة إحتمال" أن الذي أوحي بالتنسك إلي النساك الأولين في الإسلام هو الأديرة المسيحية [9].

أما جولد تسيهر فنجدة أيضا يربط بين حياة النساك والعباد في الإسلام وبين حياة الرهبان المسيحيين بصورة واضحة فيقول: " أن أولئك المسلمين الذين قوي في أنفسهم المجافاة القوية لمتع الحياة الدنيا، أخذ ببالهم في البداية نسك رهبان المسيحية، تأثروا بهؤلاء السائحين التائبين أثروا قوياً وهم التائبون الذين ورد ذكرهم في الشعر العربي القديم قبل عهد النبي . هذا الشعر الذي يصور للعرب حياة النسك وبينها لهم، من أجل هذا يلاحظ أن إنتشار الإسلام ؛ وخاصة في الشام والعراق ومصر أفسح للنفوس المتعطشة للزهد هذا المجال الروحي، وبسط روقه إلي حد كبير، فالتجارب التي تسير لتلك النفوس اكتسابها بمخالطتهم المسيحيين، وأصبحت دون ريب مدرسة الزهد في الإسلام [10].

بل نجد جولد تسيهر يذهب إلي ابعد من ذلك بالكشف عن الكثير من الآثار المسيحية في أثار الزهاد والمتصوفة المسلمين، وذلك

بحسب زعمه، في قوله" ومما هو جدير بالذكر أن فقرات الأناجيل التي يكثر الاستشهاد بها في الحكم التي تحث علي الزهد كما في إنجيل متى، الإصحاح السادس: الإعداد25- 534 وإنجيل لوقا الإصحاح 12، إعداد 30/22 والتي تتحدث عن طير السماء التي لا تبذر ولا تحصد ولا تكدث الحبوب في أهراء، ولكن يغذيها خالقها- هذه الفقرات توجد بنصها تقريبا، وفي لب هذه المبادئ الخاصة بالتوكل. قال رسول الله صلي اله عليه وسلم:" لو توكلتم علي الله حق توكله، لرزقكم كما يرزق الطير تغدو خماصا وتروح بطانا ولزالت بدعائكم الجبال [11].

وقال عيسي علية السلام: انظروا إلي الطير لا تزرع ولا تحصد ولا تدخر، والله تعالي يرزقها يوما بعد يوم"[12].

كما يعتمد أصحاب هذا الأتجاه في اثبات رأيهم علي مجموعة من القصص والأقول وردت في كتب الصوفية أنفسهم، منسوبة الي السيد المسيح عليه السلام، وهي تصور في نفس الوقت مصدراً لبعض المذاهب والنزاعات الروحية عند الصوفية المسلمين" من هذه القصص ما يروي عن المسيح عليه السلام أنه مر علي طائفة من العباد إحترقوا من العبادة كأنهم الشنان البالية.

فقال: من أنتم؟

فقالوا : نحن عباد.

قال: لأي شئ تعبدتم؟

قالوا : خوفنا الله من النار فخفنا منها.

فقال: حق علي الله أن يؤمنكم ما خفتم.

ثم جاوزهم ومر بآخرين أشد عبادة منهم.

فقالوا: لأي شئ تعبدتم؟

قالوا: شوقنا الله إلي جنات وما أعد فيها لأوليائه، فنحن نرجو ذلك.

فقال: حق علي الله أن يعطيكم ما رجوتم.

ثم جاوزهم ومر بآخرين يتعبدون.

فقال: من انتم؟

قالوا: نحن المحبون لله لم نعبده خوفا من ناره، ولا شوقا إلي جنته، ولكن حبا له وتعظيما لجلاله.

فقال: انتم أولياء الله حقا، معكم أمرت أن أقيم، فأقام بين أظهرهم[13].

قال أبو طالب المكي: وفي لفظ أخر أنه قال للأولين: مخلوقا خفتم، ومخلوقا أحببتم، وقال لهؤلاء: انتم المقربون [14].

فهذه القصة يمكن أن ينظر إليها بعض الباحثين علي أنها مصدر للنظرية الصوفية الكبرى في "الحب الآلهي" الذي سيطر علي نفوس الصوفية سيطرة قوية، ودخل فريق منهم فيه خوف من النار، وفريق أخر عن طمع في الجنة وشوق إليها، وطائفة عن إقبال علي الله ذاته، وشوق إلي مطالعته جماله، بصرف النظر عما أعد للكافرين من عذاب النار، وما أعد للمقرب من ثواب الجنة [15].

كما أننا نجد من يرجع ذلك التأثير والتأثر إلي موافقة الصوفية للرهبان في ظاهر لبسهم وأنهم قد لبسوا الصوف أو الخرقة تشبها بالرهبان المسيحيين، وقد ناقشنا ذلك من قبل عند معالجتنا للتسمية بالتصوف، وأنها مأخوذة من الصوف.

كما أقام البعض الآخر دليلهم علي دراسة لغوية أو" فيلوجية " لمصطلحات الصوفية التي شاعت في كتاباتهم، وقابلوا بينها وبين ما هو موجود في المسيحية ومعظمها ألفاظ أرمية التركيب مثل:ناسوت، رحموت، رهبوت، لاهوت، جبروت، رباني، روحاني، نفساني، جثماني، شعشعاني، وحدانية، فرداني، رهبانية، عبودية، ربوبية، إلوهية [16].

وتعليقاً علي هذا كله يقوم علي أنه قد لا ينكر أحد هذه الصلات القديمة التي كانت بين العرب وبين المسيحية قبل الإسلام وبعده، ومن ثم فلا ينكر أن يكون لرهبان المسيحيين وحياتهم أثرهم في التصوف الإسلامي الحق الذي في أصولة وقواعده عي الكتاب والسنة، وحياة الرسول صلي الله عليه وسلم، وصحابته رضي الله عنهم.

بل الأولي بالإثبات هو أثر الرهبان والقسيسين المسيحيين فيما بدا في التصوف الإسلامي عند البعض رجاله من صور للمبالغة في الزهد أو في الخوف أو في الحب، أخرجته عن القواعد الإسلامية التي حددت ذلك كله وميزته.

ومن هنا فان اعتراض الأقدمين عل يصور المبالغة في الزهد والتفرقة بينهما وبين الزهد في الإسلام يقول المقبلي: " إعلم أن أشد الخلاف ضلالاً، وأعمه بلاء، وأوقعه مسلكاً، وأكثره هلكا أنه تزهد جماعة من الصحابة برفض الدنيا فقط، تابعين لنصيحة الله وسنة رسوله صلي الله عليه وسلم، ثم نشأ بعدهم زهاد كذلك لكنهم قالوا: لا سلامة إلا بالعزلة عن الناس هرباً من العوارض [17].

ونضيف إلي ذلك القول، أنه" إذا كان الزهد هو الخطوة الأولي إلي التصوف، إذا كان التصوف يقوم مع هذا علي رياضة النفس، ذكر الله

والتفكير فيه، وإذا كانت غاية التصوف حب الله والمعرفة الكاملة اللدنية، إذا كان ذلك كذلك، كان من الحق أن يقرر الباحث المنصف أنة في المعين الأول للإسلام (القران والسنة) ما يصح أن يكون أصلاً لهذا التصوف.

وقد نهي الإسلام عن الرهبانية وحذر من الغلو في الدين والعبادة وجعل لنا أن نتناول من طيبات هذه الحياة الدنيا، وبين أنها لعب ولهو وأنها لهذا ليست إلا متاع الغرور. فإذا أضيف إلي هذا سيرة الرسول وصحبه الكرام، كان هذا وذاك هو السبب فيما نعرف عن كثير من المسلمين من الزهد الذي يزعم الزاعمون رجوعه إلي المسيحية ورهبانيتها.

وفي القران والحديث بعد هذا كثير من الحث علي ذكر الله والتفكر فيه: ﴿ وَٱذْكُر رَّبَّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَخِيفَةً ﴾ ، ﴿ ٱلَّذِينَ يَذْكُرُونَ ٱللَّهَ قِيَـٰمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾، كما فيها تصريح بأن الله يحب من يشاء من عباده، فإذا أحبه كان سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجلة التي يمشي بها.

وفي القران، بل الحديث، كذلك ما يشير إلي مذاهب المتصوفة في المعرفة ألحقه، وأنا هي التي تكون من لدي الله، وتناول بالرياضة وجلاء القلب حتى يكون كالمرآة.

إننا قد نري ما يشير إلي ذلك في قصة العبد الصالح (الخضر) عليه السلام الذي أتاه الله من لدنه علما، وفي قولة تعالي في آية أخري "اتقوا الله ويعلمكم الله" فإن من السهل إذا قرانا هذه الآية بالآية التي جاءت في قصة سيدنا الخضر، وأن نري أن هذا العلم هو ما يكون من

الله مباشرة لا بطريق النظر والاستنتاج، وان طريقة هو تقوي الله، وما هذا إلا لمعرفة التصوفية التي طريقها الرياضة والمجاهدة وصالح العمل[18].

ثالثا : المصدر الهندي:

هناك رأيان حول قضية تأثر التصوف الإسلامي بالثقافة الهندية، رأي يذهب إلي أن بداية هذا التأثر بداية قديمة تعود غلأي القرن الثاني الهجري، والرأي الآخر يذهب إلي أن بداية هذا التأثر إن صحت فتعود إلي بعد القرن الرابع الهجري، وبعد تسرب الثقافات الهندية إلي اللغة العربية بعد وضع " أبو الريحان البيروني " لكتابه المشهور " تحقيق ما للهند من مقولة في العقل أو مزدولة" .

وممن قال بالرأي الأول، أي بقدم تأثر التصوف والصوفية في الإسلام بالثقافة الهندية، نجد المستشرق " جولد تسيهر "، الذي بدا حديثه في هذه المسألة يسوق الشواهد التي يدلل بها علي تسرب الثقافة الهندية إلي البيئة العربية الإسلامية، وشاهده الأول هو ما زعمه من نقل المترجمين للكتب الأعجمية لإغناء اللغة العربية، وذلك في القرن الثاني الهجري، حيث نقلت بعض المؤلفات البوذية إلي الأدب العربي، وذلك من ترجمة عربية معدلة لكتاب " بيلا وهروبودلف " وكذلك كتاب البد " .

كما يزعم ثانياً أن في المجالس الخاصة للأدباء والمثقفين، وهي مجالس كانت تجمع أفراد يمثلون مللاً دينية متباينة يتبادلون الرأي فيها في حرية وطلاقة لم تكن لتخلو ممن يعتنق السنية، وهي نحلة بوذية من نحل الهند .

وهو بهذين الشاهدين يزعم الكشف عن آثار قوية في الزهد الإسلامي الذي يمثل الحياة الروحية الإسلامية في القرنين الأول للهجرة تدل على تسرب المثل العليا للحياة عند الهنود إلى الإسلام [19].

ثم يضيف إلى ذلك شاهداً آخر جديداً يراه فيما أشار إليه الجاحظ مما سماه بـ " رهبان الزنادقة "، وما وصفهم به من سمات جعلت المستشرق " جولد تسيهر" ينتهي إلى الإشارة إليهم بأنهم من جماعة السادو الهندية أو من " رهبان البوذية "، وإن لم يكونوا كذلك فهم رهبان يسيرون على نهج هؤلاء القوم " السادون الهنود " أو من الرهبان البوذيين فهم على الأقل من هؤلاء الذين يسيرون على نهجهم ويقلدون طريقة عيشهم ونظرهم للحياة [20].

الأمر الذي يخلص معه " جولد تسيهر " إلى أنه من هذه النواحي وبسبب هذه المشاهدات والتجارب وصنوف المخالطة تأثرت حركة التصوف الإسلامي في بدايتها تأثراً يكشف لنا سبب نزعتها الأصلية عن صلتها الوثيقة بالأفكار الهندية [21].

أما الرأي الثاني فمن بين من تبنوه أستاذنا الدكتور " عبد الرحمن بدوي " حيث نجده بعد أن يعدد بعضاً ممن قالوا بتأثير التصوف الإسلامي بالثقافة الهندية من المستشرين نجده يذهب إلى الربط بين القول بتأثير وتأثر الثقافة الهندية والتصوف الإسلامي، وبين " أبو الريحان البيروني (ت 440 هـ) "، فيقول :" وكان أبو الريحان البيروني هو الرائد في هذا المجال، فهو أول من عقد مقارنات، وكشف عن مشابه بين مذاهب الهنود الصوفية ومذاهب الصوفية المسلمين، وبين عديد من نصوص بانتجل وبين أقول للبسطامي والحلاج والشبلي " [22].

وقد ذهب خلال هذه المقارنات إلي الربط بين ما جاء في طريق "بانتجل " الهندية وما ذهبت إليه الصوفية من الإشتغال بالحق، كما قارن بين ما في كيتا من الاستغراق في الفكر بين ما قالته الصوفية في تحديد العشق وأنه الاشتغال بالخلق عن الحق .

كما نجده أيضاً يربط بين ما في كتاب بانتجل عن قبض الحواس وبين ما ذهب إليه المتصوفة من أحاديص في كتبهم مثلما يروي عن بعضهم أنه وردت علينا طائفة من الصوفية وجلسوا بالبعد عنا ، وقام أحدهما يصلي فلما فرغ إلتفت وقال لي : ياشيخ " نعرف ها هنا موضعاً يصلح لأن هأموت فيه ؟ فظننت أنه يريد النوم فأومأت إلي موضع، وذهب وطرح نفسه علي فقاه، وسكن فقمت إليه وحركته وإذا أنه برد.

كما نجد البيروني أيضاً يوحد بين حال السالك لطريق البوذية والخطوات التي يمر بها حسب رأي كتاب " بانتجل "، وهي ثمان خطوات، وبين المسلك الذ1ي ينبغي أن يسلكه العارف في التصوف الإسلامي ليصل إلي مقام المعرفة، ويري أن الصوفية في هذا يزعمون أن المرء " العارف" يحصل له روحان : قديمة لا يجري عليها تغير وإختلاف، بها يعلم الغيب ويفعل العجز وأخري بشرية للتغير والتكوين [23].

إلا أن هذا الذي ذكر عن " البيروني " لم يرق إلي مستوي إثبات التأثير والتأثر، ولا يعد كونه مجموعة من عقد المقارنات والمشابهة وبين ما وجده في الثقافة الهندية، وبين ما هو عليه شأن التصوف وأقول المتصوفة في الإسلام، والسبب في ذلك كما يقول الدكتور عبد الرحمن بدوي :" أنه يعلم علم اليقين ا، الصوفية المسلمين، وبخاصة الحلاج والشبلي والبسطامي لم يكونوتا علي علم بمذاهب الهنود الصوفية، ولا علي إتصال حي بها ، بل يري أن البيروني – أنه أول من تحدث من

المسلمين عن هذه المذاهب وكتب عنها وأول من عرفهم بانتجل والكيتا وبالمسديووسانك ..[24].

إلا أن المستشرقين لم يقفوا عند هذا الحد، بل أرادوا أن يثبتوا تأثير وتأثر بين التصوف الإسلامي والثقافة الهندية، ومن أجل هذا ذهبوا إلي تفضيل القول في ذلك، وذعموا الكشف عن ذلك في موضوعات محددة ربطوا فيها بين ما وجدوه لدي الصوفية في الإسلام وبين الثقافة الهندية، وزعموا أنه أثر من آثارها أو أن الثافة الهندية هي مصدر هذه الأفكار الصوفية، ومن بين بين هؤلاء المستشرقين نجد علمين ن أعلامهم من ذوي الباع الطويل في هذا المجال، أولهما فهو " ريتشارد هارتمان "، ثانيهما هو " ماكس هورتن ".

وقد بذل هورتن كما يقول – الدكتور أبو العلا عفيفي – من المجهود في إثبات هذه النظرية – نظرية إرجاع التصوف الإسلامي إلي أصل هندي – ما لم يبذله أي كاتب آخر. فقد كتب في سنتي 1927- 1928م مقالتين حاول أن يثبت في أحدهما، بعد تحليل تصوف الحلاج والبسطامي والجنيد أن التصوف الإسلامي في القرن الثالث الهجري كان مشبعاً بالأفكار الهندية، وأن الأثر الهندي أظهر ما يكون في حالة الحلاج.

وفي المقالة الثانية يؤيد النظرية نفسها – رد التصوف الإسلامي إلي أصل هندي عن طريق بحث المصطلحات الصوفية الفارسية بحثاً فيلولوجيا، وينتهي إلي أن التصوف الإسلامي هو بعينه مذهب الفيدانتا سارا (*) الهندية.

(*) الفيدانتا سارا : مدرسة هندية قديمة اشتق إسمها من الفيدا، والفيدا كتاب آري مقدس مكتوب باللغة السنسكريتية، ومعني الفيدا هو معرفة المجهول عن طريق=

أما هارتمان فيستند في في إثبا نفس الدعوي إلي النظر إلي لصوفية أنفسهم وفي مراكز الثقافة القديمة التي كانت منتشرة في بلادهم لا إلي مصطلحات الصوفية كما فعل هورتن .

وقد نشر في مسألة أصل التصوف مقالاً هاماً سنة 1916م في مجلة der Islam وخلاصة بحثه أن التصوف الإسلامي مدين للفلسفة الهندية التي وصلت عن رطيق " مثرا " ، و" ماني " من جهة وللقبالة اليهودية والرهبنة المسيحية والغنوصية والأفلاطونية المحدثة منجهة أخري ، وهو يري أن الذي جمع هذه العناصر كلها ومزجها مزجاً تاماً في التصوف ، هو أبو القاسم الجنيد البغدادي (ت 397هـ) فإليه يجب أن تتجه عناية الباحثين . **أما حججه في تأييد الأصل الهندي فهي :-**

أولاً : أن معظم أوائل الصوفية من أصل غير عربي كأبراهيم بن ادهم وشفيق ابلخي وأبي يزيد البسطامي ويحيي بن معاذ الرازي .

ثانياً : أن التصوف ظهر أولاً وإنتشر في خراسان .

ثالثاً : أن تركستان كانت مركز تلاقي الديانات والثقافات الشرقية والغربية ، فلما دخل أهلها في الإسلام صبغوه بصبغتهم الصوفية

=الدين ، في حين ان معني الفيدانتا هو تكميل الفيدا . ويشتمل كتاب الفيدا علي أوراد تعبدية وأناشيد دينية ورقي سحرية . ويرجع تاريخ هذه المدرسة إلي القرن الخامس بعد الميلاد ، ويعد مذهبها أكثر المذاهب تصويرا للديانة البراهمية ، وما لبث أن إستحال مذهب هذه المدرسة إلي فلسفة نظرية في وحدة الوجود بحيث تقرر أن براهما في كل شئ وكل شئ في براهما . أنظر : د. محمد حلمي مصطفي : الحياة الروحة في الإسلام ، ص 35 ، وأنظر أيضاً د. أبو الوفا التفتازاني : المدخل إلي التصوف الإسلامي ، هامش ص 35- 36.

القديمة . وهذا كلام أشبه بما ذكره، كل من " نولك "، " فون كريمر، في هذا الموضوع .

رابعاً : أن المسلمين أنفسهم يعترفون بوجود الأثر الهندي (وهو بذلك يشير إلي مقالة البيروني في كتابه تحقيق ما للهند من مقولة..".

خامساً : أن الزهد الإسلامي الأول هندي في نزعته وأساليبه، فالرضا فكرة هندية، وإستعمال الزهاد للمخلاة في سياحاتهم وإستعمالهم للسبح، عادتان هنديتان [25] .

والأمر لم يقف بالمستشرقين عند هذا التعميم حول إثبات تاثير التصوف الإسلامي بالتصوف الهندي، بل نجدهم قد ربطوا بين نظريات محددة للصوفية وبين مثيلات لها في التصوف الهندي، مثلما حدث مثلاً بالنسبة للربط بين الفناء الصوفي والنرفانا أن الفيدانتا الهنديتين .

ويقول نيكلسون :" ويدل تعريف الصوفية للفناء من الناحية الخلقية بانه محو الصفات الذميمة والتخلق بكل خلق حميد ،ووصفهم لوسائل قمع الهوي والشهوات، علي وجود أثر للفلسفة البوذية فيهم مما لا يدع مجالاً للشك، لأن تعريفهم هذا يتفق تمام الإتفاق مع تعريف النرفانا . أما الفناء في عرف أصحاب وحدة الوجود، فربما كان أشد إتصالاً بفكرة الفيدانتا وما يماثلها من الأفكار الهندية ".

وليس لدينا من الأدلة ما يثبت ذلك سوي تراجم حياة الصوفية أنفسهم والأقوال المأثورة عنهم، وبعض الشواهد التاريخية . مثال ذلك أن أبا يزيد البسطامي، كان من اهل خراسان وكان جده زرادشتياً وشيخه في التصوف كردياً، ويقال أنه أخذ عقيدة الفناء الصوفي عن

"أبي علي السندي "، الذي علمه الطريقة الهندية التي يسمونها " مراقبة الأنفاس" التي وصفها هو بأنها عبادة العارف بالله [26].

وإذا إنتقلنا إلي مستشرق آخر هو " ديلاس أوليري " نجده يخالف " نيكلسون " في الربط بين الفناء والنيرفانا، ويوافقه في الربط بين الفناء والفيدانتا . يقول " أوليري " : " .. ويوجد شبه سطحي بين النيرفانا البوذية، وبين الفناء الصوفي الذي يقصد به استغراق النفس في الروح الإلهي، أن المذهب البوذي ليمثل النفس كانها فقدت فرديتها في الطمأنينة التي في السكينة المطلقة، علي حين نجد المذهب الصوفي بالرغم من قوله بفقدان الفردية يعتبر الحياة الباقية في جوهرها تأملاً وجدياً للجمال الإلهي . وثمة شبيه هندي في الفناء، ولكن ليس في النرفانا البوذية، وإنما يوجد فيما تقول به الفيدانتا من وحدة الوجود[27].

ولعل هذا الذي ذهب إليه أوليري، يتفق أيضاً مع ما قال به " جولد تسيهر " من قول أظهر فيه إتفاق البوذية والصوفية حول القول بالفناء المؤدي إلي تلاشي الذات العارفة في موضوع المعرفة بحيث يصير الأمر المؤدي إلي عدم التفرقة بين الذات الموضوع وهو ما نشتم فيه القول بالإتحاد أو وحدة الوجود .

وتأسيساً علي هذا ينسب " جولد تسيهر "، إلي أحد الصوفية قوله بأن من الشرك أن يزعم الإنسان بأنه يعرف الله، لأن هذه العبارة تفيد الثنائية بين العارف وموضوع المعرفة . ويذهب إلي وجود شئ قريب من هذا في الفلسفة الثيوصوفية الهندية، ويستدل علي ذلك بقول أحد الباحثين هو " أولترمار " في كتابه : " تاريخ الآراء التصوفية " الذي يقول فيه : " أن يعرف الإنسان عقلياً براهما هذا رأي سخيف باطل لأن كل

معرفة تفترض وجود ثنائية، إذ يوجد في كل معرفة الذات التي تعرف والموضوع الذي يعرف [28].

كما نجد " جولد تسيهر "، في موضوع آخر يواصل تدعيم رأيه في تأثير التصوف الإسلامي بالتصوف الهندي، ولكن علي أساس آخر هذه المرة، وهو زي الصوفية المسلمين وزي الصوفية الهنود أو مدلول لبس الخرقة عند كل من الفريقين، مما يستنتج منه بالتالي تأثير السابق في اللاحق، فيقول :" ومما يدل أيضاً علي أثر العقائد الهندية أن المريد عندما يتم قبوله في الجماعة الصوفية يمنح خرقة تعتبر رمزاً للفقر وإعتزال الدنيا، ثم يربط بين هذا وما هو مقرر في إحدي الفرق الهندية التي تسمي جماعة " البيكشو"، فيقول :" ولكننا لا نستطيع أن نتجاهل أن الخرقة كرمز للاندماج في الجماعة الصوفية تشبه طريقة الاندماج في جماعة " البيكشو" الهندية الذي يتم بتسليم الثوب ومعرفة القواعد والآداب التي يتحتم علي المريد إتباعها " [29].

وهناك أيضاً من الباحثين المحدثين نجد من يربط بين ما ظهر في التصوف الإسلامي من فكر أو نظريات توحد بين الأديان بدءاً م آراء الحلاج وحتي تبلور ذلك في آراء ابن عربي وعيرهما ممن تابعهما من المتصوفة وبين ما قال به المفكرون الهنود، يقول بهذا الدكتور " عرفان عبد الحميد"، حيث يعرض لفكرة وحدة الأديان، ثم يعلق عليها بأن الدعوة في جذورها من تأثيرات الفلسفة الهندية . فهو ينقل عن " شانكارا " الفيلسوف الهندي مستندا إلي ما يقوله " ول وديورانت " في كتابه " قصة الحضارة " الفلسفة الهندية ج3 ص 272، يقول :" أعبد الله في أي معبد شئت أو إركع أمام أي إله بغير تفريق "، ثم يقارن بين هذا القول،

وبين ما وجد من تراث الصوفية في الإسلام، مدللاً علي وجهة نظره أن الفكرة في أساسها من تأثير الفلسفة الهندية .

من ذلك مثلاً قول الحلاج :" يابني، الأديان كلها لله عز وجل شغل بكل دين طائفة لا إختياراً فيهم، بل إختياراً عليهم . فمن لام أحداً ببطلان ما هو عليه، فقد حكم أنه إختار ذلك لنفسه، وهذا مذهب القدرية . والقدرية مجوس هذه الأمة . وإعلم أن اليهودية والنصرانية والإسلام وغير ذلك من الأديان هي ألقاب ختلفة وأسامي متغايرة، والمقصود منها لا يتغير ولا يختلف "(30)

والفكرة نفسه نجدها عند " محيي الدين الأندلسي " (ت 638هـ) بعد ذلك فيقوله :" فإياك أن تتقيد بعقد مخصوص وتكفر بما سواه فيفوتك خير كثير، بل يفوتك العلم بالأمر علي ما هو عليه . فكن في نفسك هيولي لصور المعتقدات كلها ، فإن الله أوسع وأعظم من أن يحصره

عقد الخلائق للإله عقائداً *** وأن اعتقدت جميع ما عقدوه

كما ينشر في موضع آخر في نفس المعني :

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة فمرعي لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف وألواح توراة ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أنات توجهت ركائبة فالحب ديني وإيماني
وأن عبد النار المجوس وما إنطفت كما جاء بالأخبار في ألف حجة
فما قصدوا غيري وإن كان قصدكم سواي وإن لم يظهروا عقدنية[31] .

بل يذهب الباحث إلي القول بإمتداد هذه الفكرة الهندية إلي أبعد من ذلك فيقول : " وقد كان لهذه النظرية الهندية التي سرت إلأي دوائر الغلاة، ومنها وعن طريق الحرج اعتقها ابن عربي أثرها في الأجيال التالية خصواً عند جلال الدين الرومي وعبد الجيلاني، وكان آخر داعية لها مؤسس الحركة البهائية الهدامة في العصر الحديث"[32].

وتعليقاً علي كل ما قيل في هذه المسألة نقول أنه قد وجد إتجاهان : إتجاه يذهب إلي التقليل من شأن الأثر الهندي علي التصوف الإسلامي أو نفي ذلك الأثر ولكن بقصد إحالة التصوف الإسلامي في منابعه إلي أصل آخر مثل الأصل السيحي أو الفاترسي أو اليوناني، ومن جانبنا نر عدم صواب هذا الرأي، فنحن نرفض أن يكون التصوف الإلامي في جملته نتاج أثر الفلسفة الهندية أو التصوف الهندي، كما نرفض بنفس الدرجة أن يكون من نتاج أي مصدر آخر .

وترتيباً علي هذا فإننا نري أن التصوف الإسلامي، وإن كأي جهد إنساني إجتهد فيه المسلمون وإنفتحوا علي أفكار غيرهم، خاصة بعد أن سهل عليهم الأمر بما تم من ترجمته للكثير من الأفكار الأجنبية، ومن بينهم بالطبع الفكر أو الثقافات الهندية، ومن ثم تأثر وأثر شأنه شأن سائر الفكر البشري، إلا أنه فوق هذا كله كان للتصوف الإسلامي، وللصوفية المسلمين، كما عكفوا عليه من زهد ورياضة ومجاهدة وما عهدوا إليه من تأسيس علم ذوقي روحي موضوعه الحقيقة العليا، وغايته المعرفة اليقينية والسعادة الحقيقية، وقد صدروا عن أصولهم الإسلامية التي وجدوها في تعغاليم الكتاب والسنة وتحدث نبيهم صلي الله علية وسلم وزهد صحابته رضي الله عنهم.

والأتجاه الثاني، رأي إحالة التصوف الإسلامي إلي المصدر الهندي، وهذا الأتجاه أيضاً مرفوض، اللهم إلا إذا قصد بذلك تلك النظريات الغربية التي ظهرت في التصوف الإسلامي، والتي لا تتفق مع أصوله الإسلامية، التي تمثل منبع الحياة الروحية في الإسلام والتي تعتمد – كما ذكرنا من قبل – علي الكتاب والسنة، ويقتدي أصحابها بحياة الرسول صلي الله عليه وسلم، وحياة صحابته رضي الله عنهم [33].

رابعا : المصدر اليوناني :

ويجيئ الحديث في الأغلب عن التأثير والتأثر بين الفلسفة اليونانية والتصوف الإسلامي، محدداً بمرحلة زمنية معينة خاصة بكل منهما بالنسبة للفلسفة اليونانية، فهو عني بتلك المرحلة أو ذلك العصر المعروف بالعصر الهيلينستي، الذي تميزت فيه الفلسفة بالجمع بين عقلانية اليونان وروحانية الشرق، حتي إشتهرت باسم " التوفيق الهيلنستي "، أو التوفيق الشرقي، كما عرفت أيضاً باسم " الفلسفة الأفلاطونية المحدثة و بمعني الفلسفة الأفلاطونية في ثوبها الجديد بعد أن إختلطت بآراء الشرق القائمة علي الجوانب الروحية المستمدة من ديانات الشرق القديم .

كما عرفت أيضاً باسم الفلسفة الأفلاطونية، نسبة إلي أفلوطن زعيم مدرسة الإسكندرية . أما بالنسبة للمرحلة الزمنية المتعلقة بالتصوف الإسلامي، فقصد بها تلك المرحلة المتأخرة في تاريخ التصوف والتي كانت بدءاً من متصوفة القرنين الثالث والرابع الهجري، حيث بدأ التصوف يختلط بالفلسفة، حتي إذا ما نضج الأمر فيه، صار إلي ما كان عليه في القرن السادس والسابع، مما عرف بالتصوف الفلسفي، أو الفلسفة الصوية، حيث وجدناه غاصاً بالنظريات الفلسفية المتكاملة،

مثل نظرية : وحدة الوجود، وغيرها، نقول ذلك هو الرأي الأغلب، وقد ربط أصحابه بين ظهوره وبين ما يعرف بحركة الترجمة التي نشطت في العصر العباسي، وإن كنا نجد المستشرق " أوليري"، يذهب إلي رأي آخر، يقول فيه بوجود أثر إغريقي غير مباشر أقدم من ذلك يعود إلي ما قبل الإسلام وصل عن طريق اللغتين السريانية والفارسية، ويؤكد ذلك أن المؤثرات الأفلاطونية المحدثة كانت تعمل عملهما بالفعل بين السوريين والفرس في عصر ما قبل الإسلام [34].

ويحصر الدكتور " عبد الرحمن بدوي "، مصادر التأثير اليوناني في التصوف الإسلامي في مصادر أربع، موضحاً أهمية كل مصدر، مدي تأثيره، وهي : 1- كتاب أتولوجيا أرسطو، وهو الكتاب الذي نقل إلي اللغة العربية، منسوباً خطأ إلي أرسطو، وعرف بعد ذلك بأنه جزء من كتاب " الربوبية " لأفلوطين، وهو في حقيقته وكما ثبت بعد ذلك عبارة عن أجزاء من : التاسوعات وبالأخص التاسوعة الرابعة لأفلوطين. وهو يصور جانباً كبيراً من الأفلاطونية المحدثة أو الأفلوطنية، تصويرا صادقاً يظهرنا علي أن الحقيقة العليا لا تدرك بالفكر، وإنما تدرك بالمشاهدة في حالة الغيبة علي النفس من ناحية، وعن العالم المحسوس من ناحية أخري .

وهذا بعينه ما ذهب إليه الصوفية، من أن المعرفة الحقيقية لا تحصل عن طريق الحس والعقل، بل تحصل بنور يقذفه الله فى قلب العبد بعد أن يكون قد خلص من شوائب نفسه عن سوى ربه واستغرق فى الذات الألهية إستغراقاً تتزول معه التفرقة ويحصل فيه الأتحاد والجمع، هذا فضلاً عما يوجد من مشابهة بين نظرية الفيض عند أفلوطين وبين نظرية وحدة الوجود عند ابن عربى، ووحدة الشهود عند

ابن الفاوض، والحكمة الإشراقية عند السهروردى المقتول، وثلاثتهم من متصوفة القرنين السادس والسابع الهجرين، حيث إختلط التصوف بالفلسفة، ووجد الزاهد المتصوف – كما يقول المستشرق "جولد تسيهر " الذى نبذ الدنيا واحتقرها، وإطرحها وإحتواها وسما بروحه إلى الكائن الأعلى والملاذ الأوحد ما يثبت يقينه بمنهج حياته الذى نهجه، ويقوى نزعته الروحية التى إتجه إليها فى الفلسفة الأفلاطونية المحدثة[35].

كما يذهب أستاذنا الدكتور إبراهيم مدكور إلى تأكيد هذه الصلة بين التصوف فى الإسلام وبين المدرسة الأفلاطونية المحدثة، ولكن من خلال دراسته لتصوف " أبو نصر الفارابى " (ت339هـ)، وهو يرى عنده أقدم صورة للأفكار الصوفية قدمها فى صورة نظرية صوفية أصلية فى مذهبه، إرتبطت إرتباطاً وثيقاً بسائر نظرياته الأخرى النفسية والأخلاقية والسياسية [36].

ثم يؤكد الدكتور مدكور تأثير الفارابى بمدرسة الإسكندرية فيما ذهب إليه فى نظرية الصوفية فيقول: وفى عبارات الفارابى ما يكاد يعلن عن الأصل الأسكندرى الذى أعتمد عليه والذى لا يمكن أن يكون شيئاً آخر سوى " كتاب الربوبية " ولنكتف بتقديم نص واحد مما جاء على لسان الفارابى، ثم نقارنه بما يبدو أنه يقابله فى كتاب الربوبية ".

يقول الفارابى: " أن لك منك غطاء، فضلاً عن لباسك من البدن، فاجتهد أن ترفع الحجاب وتتجرد، وحينئذ تلحق، فلا تصل عما تباشره، فإن ألمت فويل لك، وإن سلمت فطوبى لك، وأنت فى بدنك تكون كأنك لست فى بدنك، وكأنك فى صقع الملكوت، فترى مالاً عين

رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر، فاتخذ لك عند الحق عهداً، إلى أن تأتيه فرداً.

ويقول صاحب الربوبية: " ربما خلوت أحياناً بنفسى وخلعت بدنى، فصرت كأنى جوهر مجرد بلا جسم، فأكون داخلاً فى ذاتى وراجعاً إليها وخارجاً من سائر الأشياء سواى، وكون العلم والعالم والمعلوم جميعاً، وأرى فى ذاتى من الحسن والبهاء ما أبقى معه متعجباً، وأعلم عند ذلك أنى من العالم الشريف جزء صغير، وحين أوقن بذلك أرقى بذهنى إلى العالم الإلهى، ويخيل إلى كأنى قطعة منه، فعند ذلك يلمع لى من النور والبهاء ماتكل الألسن عن وصفه والآذان عن سمعه ومن الغريب أنى أشعر بأن روحى مملوءة بالنور أنها لم تفارق البدن.

هذان النصان من غير تعليق، ناطقان بالقرابة القرابى والعلاقة الوثيقة بين الجذب الذى دعا إليه رجال مدرسة الاسكندرية، والأتصال الذى جد فى طلبه الفارابى وكتاب الفارابى وكتاب الربوبية هو المرآة، التى عكست كثيراً من آراء أفلوطين وأتباعه على العالم الإسلامى[37].

ويأتى بعد ذلك أيضاً الدكتو بدوى فيؤكد هذا التأثير والتأثر، وأن أبدى عدم تيقن من الوسيلة التى تم بها، فيقول: " ولا شك فى تأثير الصوفية المسلمين إبتداء من القرن الخامس الهجرى حتى القرن العاشر الهجرى بما جاء فى " أثولوجيا " من آراء، وإنما الخلاف طريق كتب الإسماعيلية وكلها حافلة بالتأثرية [38].

2- الكتب المنسوبة إلى هرمس، و " هرمس " هو الاسم الذى أطلقه اليونان على الإله المصرى " تحوت " وسماه الأفلاطونيون المحدثون هرمس المثلث العظمة [39].

أما الشهرستانى فيقيم عنده فصلاً فى " الملل والنحل " تحت عنوان " حكم هرمس العظيم " وبصفة بأنه المحمودة آثاره المرضية أقواله وأفعاله الذى يعد من الأنبياء الكبار، ويقال هو: " أدريس النبى عليه السلام... إلخ [40].

أما الدكتور عبد الرحمن بدوى فيقول عنه: " وشخصيته بارزة التأثير عند السهروردى والمقتول وابن عربى، الأول فى فكرة (الطباع التام) هو النوس ويسمى أيضاً الروحانية والطبيعية الكريمة.

كما يضيف إلى ذلك قوله: " ومن الفصوص المهمة المنسوبة إلى هرمس " رسالة هرمس فى معازلة النفس التى نشرناها فى كتابنا "الأفلاطونية المحدثة عند العرب (القاهرة 1955) فهى مناجيات للنفس وتحليل وتأنيب للنفس الأمارة، ودعوة للنفس من أجل التطهر والتقدس، ومن السهل أن نجد أصداء لها ومشابه فى مناجيات الصوفية للمسلمين[41].

3- المصدر الثالث لتأثير الفكر اليونانى فى التصوف الإسلامى فيما يرى دكتور بدوى: فيتمثل فى الفصول المتناثرة والمنسوبة إلى أفلاطون وسقراط وغيرهما من فلاسفة اليونان، وهى تحوى آداب وأقوال وكلها تتشابه فى بعضها مع الأقوال المنسوبة إلى كبار الصوفية المسلمين، فى كتب طبقات الصوفية.

4- أما المصدر الرابع لهذا التأثير والتأثير بين الفلسفة اليونانية والتصوف الإسلامى فهو محل اختلاف ويتمثل فى الكتب المتحولة على ديونيسيوس الأريوباغى، والقول بأنها أثرت فى التصوف الإسلامى وممن قالوا بهذا وأن لم يكن بشكل واضح وقاطع " نيكلسون " فإننا نجده بعد أن يشير إليها، وأنها ترجمت إلى اللغة

اللاتينية كما أنها أساساً للتصوف المسيحى فى القرون الوسطى فى الغرب، ويذهب إلى القول بأن " أثرها فى العالم الشرقى فلم يكن أقل نفوذا، ويدلل على ذلك بأنها ترجمت عقب ظهورها إلى اللغة السريانية، وذاعت تعاليمها ذيوعاً قوياً ووضع عليها العديد من الشروح، ولعل نيكلسون قد أدرك عدم كفاية هذا لإضافة أو تأكيد أثرها على التصوف الإسلامى، ومن هنا كانت أشارته هذه الغامضة إلى وجود أثر لهذه الكتابات المنحولة إلى ديونيسيوس فى التصوف الإسلامى [42].

والأمر نفسه نجده عند " ديلاس أوليرى "، ولكن الغريب أننا نجده أيضاً بعد أن يعرض لهذه الكتابات على النحو الذى عرض لها عليه سابقة " نيكلسون " يقفز إلى القول بأنه " لابد أن يكون المسلمون قد عرفوها والأغرب من هذا أنه بعد ذلك مباشرة يؤكد أنه لا دليل لديه على أنها قد ترجمت إلى العربية [43].

إذن كيف كان للعرب المسلمين معرفتها، وهل كانت هناك ضرورة لأن يعرف جميع العرب اللغة السريانية مما يترتب عليه إحتمال قراءتهم لهذه النصوص ؟ فهذا أما لا إجابة عليه، وهو فيما نعتقد الذى دفع أستانا الدكتور بدوى إلى القول بعدم ثبات تأثيرها فى التصوف الإسلامى، وذلك لأنها: أولاً: لم تترجم إلى اللغة اللاتينية إلا بعد القرن السادس الهجرى، كما أنه لم يرد ذكر لها فى أى كتاب إسلامى فى التصوف أو فى غير التصوف، كما أنه لم توجد أى ترجمات لها إلى العربية إلا متأخراً عند المترجمين النصارى وذلك فى القرن الثالث عشر الميلادى، الأمر الذى يترتب عليه: " أن نستبعد الكتب المنحولة على ديونيسيوس – الأريوباغى من أى تأثير فى التصوف الاسلامى [44].

بعد هذا كله نقول أنه من الواضح أن الرابطين التصوف الإسلامى وبين الفلسفة اليونانية كان متعلقاً بتلك النظريات الفلسفية الغريبة عن الإسلام والتى شاعت فى التصوف الاسلامى فى مرحلة متأخرة بعد اختلاطه بالفلسفة.

ولا أعتقد أن مسلماً واحداً يعترض على وجود هذا التأثير إذا ما ثبت وسائله، خاصة وأن المسلمين والإسلام فى غنى تماماً عن الغريب فى الفكر الاسلامى سواء فى التصوف أو غيره، ومن ثم فإن من يثبت ذلك فقد أراح مفكرى الإسلام ووفر عليهم جهد البحث عن مصدر لهذه النظريات غير الإسلامية، أما مسئوليتها فتقع على أصحابها وحسابهم على الله.

هذا من ناحية، أما إذا كان التأثير تأثيراً شكلياً فى استخدام لفظ ومصطلح للتعبير به عن فكرة أو صياغة نظرية هى فى أصولها وقواعدها ومبناها إسلامية فلا غبار على ذلك، فالفكر الإسلامى سواء كان صوفياً أم غير صوفى هو كغيره من الفكر البشرى يتأثر بقدر ما يؤثر ولكن بدون أن يؤثر ذلك على جوهرة أو أصوله الإسلامية.

خامسا: المصدر الإسلامى:

إذا كنا فى حديثنا السابق رفضنا القول مع القائلين برد التصوف الإسلامى برمته إلى أى من العناصر الأجنبية، فارسيا كان أم مسيحياً أم هندياً أو يونانياً، أو إليها مجتمعة، مؤثرين القول بأن للتصوف الإسلامى أصوله الإسلامية، وهو كأى فكر بشرى قد تأثر وأثر بغيره وفى غيره من الأفكار الأجنبية السابقة عليه واللاحقة عنده والآن قد آن الأوان لنقف عند نظرية المصدر الإسلامى للحياة الروحية أو التصوف الإسلامى.

ولكن منذ البداية، ودون مصادرة على المطلوب، نوصى بعدم المبالغة فى القول بالإعتماد على المصدر كأساس لكل ما جاء فى التصوف الإسلامى، وذلك لما وضعه أصحابه ضمنه من أفكار ونظريات فلسفية، هم فى الواقع أخذوها أو استمدوها من الفكر الأجنبى وتأتى مخالفة لما هو مقرر فى الأصول الإسلامية.

ولكن المتصوفة والمتعاطفين مع التصوف الإسلامى حاولوا أن يردوا كل شئ ورد فى التصوف الإسلامى إلى أصول فى الكتاب والسنة أو فى حياة الرسول صلى الله عليه وسلم قبل البعثة أو بعدها، أو فى حياة صحابته من السلف الصالح رضوان الله عليهم أجمعين.

وشأنهم فى هذا شأن غيرهم من أصحاب الفرق والإتجاهات الإسلامية الذين رأيناهم يردون أصول أفكارهم ونظرياتهم إلى القرآن والسنة أو إلى ما كان عليه السلف الصالح، ولعلهم أرادوا بذلك الصوفية وغيرهم – أن يكتسبوا اتجاهاتهم ونظرياتهم مشروعية معينة فى حق وصفها بأنها إسلامية.

ومن أجل ذلك اتبع الصوفية وغيرهم أساليب متعددة من أجل الموافقة بين آرائهم وبين ما هو مقرر فى الإسلام لعقيدة ودين، مثل التأويل والتفسير تفسيراً خاصاً مخالفاً لما عليه الإجماع ليوافق نظرياتهم، ولا بأس من الاعتماد على غير الصحيح من السنة، سواء عن طريق وضعها أو عدم التيقن من صحتها أو أخذها من الكتب المملوءة بالإسرائيليات والأحاديث الموضوعة.

ولقد قام بهذه المهمة – مهمة التركيز على المصدر الإسلامى للتصوف الإسلامى، الصوفية أنفسهم أو المتعاطفين معهم، يقول أستاذنا الدكتور محمد مصطفى حلمى – رحمه الله – " أول من قال بأن مصدر

الحياة الروحية إسلامى هم الصوفية أنفسهم، سواء منهم أصحاب الأذواق والمذاهب وكتاب الطبقات، وقد ذهب مذهبهم فريق من المسلمين الذين ليسوا بصوفية، ولكنهم مع ذلك يناصرون الصوفية ويعطفون عليهم كثيراً أو قليلاً، فأولئك وهؤلاء يرون أن حياة النبى وأصحابه التى صورناها آنفاً، وأن الكتاب والسنة، كل أولئك، هو المصدر الحقيقى لكل ما تواضع عليه الزهاد والصوفية من قواعد الرياضة والمجاهدة، وما إنكشفت لبصائرهم من أنوار الحقيقة فى المشاهدة " [45].

وللصوفية طريقهم ومسلكهم الذى يتبعوه من أجل الوصول إلى غايتهم التى يستهدفونها، وهى تقوم فى الأغلب على معرفة الله سبحانه وتعالى وطريقهم فى هذا ليس واحداً بل متشبعاً بحيث يقوم على طرق عدة.

فالطرق – كما يقول ابن خلدون – : " إلى الله تعالى عدد أنفاس الخلائق وأن كان واحداً فى نفسه، فكل سالك يليق به من التربية ما لاً يليق بغيره، والواردات والمواهب، والعلوم والإلقاءات والعوارض فى السلوك تختلف بحسب الأشخاص والأحوال والبدايات والنهايات والقوة والضعف، وسبيل سلوكهم غير متفق [46].

وفى هذا النص الذى أورده ابن خلدون نلمح أن للصوفية طريقاً واحداً فى نفسه، ولكنه يتشعب أو يتعدد بحسب ظروف السالك، وطريق الصوفية يقوم أولاً وقبل كل شئ على المجاهدة، مجاهدة النفس ومجاهدة الأمور الدنيوية، وهو ما أتفق عليه الصوفية حيث قالوا –على حد تعبير الأمام الغزالى – : " الطريق تقديم المجاهدة، يمحو الصفات المذمومة، وقطع العلائق كلها والإقبال بهذه المهمة على الله تعالى.

ومهما حصل ذلك، كان الله هو المتولى لقلب عبده والمتكفل له بتنويره بأنوار العلم، وإذا تولى الله أمر القلب فاضت عليه الرحمة، وأشرق النور فى القلب، وأنشرح الصدر، وإنكشف له سر الملكوت، وإنقشع عن وجه القلب حجاب العزة بلطف الرحمة، وتلألأت فيه حقائق الأمور الإلهية، فليس على العبد إلا الاستعداد بالتصفية المجردة، وإحضار الهمة، مع الإرادة الصادقة، والتعطش التام، والترصد بدوام الانتظار لما يفتحه الله تعالى من الرحمة.

فالأنبياء: والأولياء أنكشف لهم الأمر، وفاض على صدورهم النور، لا بالتعلم والدراسة والكتابة للكتب، بل بالزهد فى الدنيا والتبرى عن علائقها، وتفريغ القلب من شواغلها، الإقبال بكفة المهمة على الله تعالى " فمن كان لله كان الله له [47].

والمتصوف: فى مجاهداته وتقشفه لا يرقى إلى نهاية الطريق دفعة واحدة، بل يمر فيما يعرف عند الصوفية بالأحوال والمقامات حتى ينتهى فيها إلى المعرفة بالله سبحانه وتعالى، ويعنى الصوفية بالمقام على حد تعبير القشيرى "ما يتحقق به العبد بمنازلته من الآداب مما يتوصل إليه بنوع تصرف، ويتحقق به بضرب تطلب، ومقاساة تكلف، فمقام كل أحد موضوع أقامته عند ذلك، وما هو مشتغل بالرياضة له، وشرطه أن لا يرتقى من مقام إلى مقام أخر ما لم يستوف أحكام ذلك المقام، فإن من لا قناعة له لا يصح له التوكل، ومن لا توكل له لا يصح له التسليم، وكذلك من لا توبة له لا تصح له الإنابة، ومن لا روع له لا يصح له الزهد، والمقام هو الإقامة كالمدخل بمعنى الإدخال، المخرج بمعنى الإخراج، ولا يصح لأحد منازلة مقام إلا بشهود إقامة الله تعالى إياه بذلك المقام ليصبح بناء أمره على قاعدة صحيحة [48].

ومن أمثلة المقامات عند الصوفية: التوبة والزهد والورع والفقر والصبر والرضا والتوكل وما إلى ذلك.

كما عرف القشيرى أيضاً الأحوال فقال: " والحال عند القوم (أى عند الصوفية) معنى يرد على القلب من غير تعمد منهم ولا اختلاب ولا اكتساب لهم " (49).

والأحوال عندهم هى من قبيل القرب والمحبة والخوف والرجاء والشوق والأنس والطمأنينة والمشاهدة واليقين والبسط أو القبض أو الانزعاج أو الهيبة إلى غير ذلك.

ويفرق القشيرى بين المقامات والأحوال، فيقول: " فالأحوال مواهب والمقامات مكاسب، والأحوال تأتى من عين الجود، والمقامات تحصل ببذل المجهود، وصاحب المقام ممكن فى مقامه، وصاحب الحال مترق عن حاله (50).

والصوفية فيما يقولون به من صنوف المجاهدات والزهد، وما يذكرونه من مقامات وأحوال، إنما يلتمسون لذلك أسانيده ودعاماته من الكتاب والسنة، ومن حياة الرسول صلى الله عليه وسلم سواء كان ذلك قبل البعثة أو بعدها، أو حياة صحابته رضوان الله عليهم أجمعين، وفيما يلى نورد على سبيل المثال لا الحصر نوعاً من أمثلة ذلك من القرآن الكريم.

فمن أمثلة الآيات التى أستند إليها الصوفية فى تصورهم لمجاهدة النفس قوله تعالى: ﴿ وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِۦ وَنَهَى ٱلنَّفْسَ عَنِ ٱلْهَوَىٰ ۝٤٠ فَإِنَّ ٱلْجَنَّةَ هِىَ ٱلْمَأْوَىٰ ﴾ (51).

وقولـــــه تعـــــالى: ﴿ وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ ﴾[52]. وقوله تعالى: ﴿ إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ ﴾[53].

كما أنه آثر عن الصوفية تدعيم قولهم فى المقامات والأحوال بالقرآن الكريم أيضاً فذكروا: فى التقوى: قوله تعالى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ﴾[54]. وفى الزهد: قوله تعالى: ﴿ قُلْ مَتَاعُ الدُّنْيَا قَلِيلٌ وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ لِّمَنِ اتَّقَىٰ ﴾[55]. وفى التوكل: قوله تعالى: ﴿ وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ ﴾[56]، ﴿ وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ ﴾[57]، وفى الشكر: قوله تعالى: ﴿ لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ ﴾[58]. وفى الصبر: قوله تعالى: ﴿ وَاصْبِرْ وَمَا صَبْرُكَ إِلَّا بِاللَّهِ ﴾[58]، ﴿ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ ﴾[60]، وفى الفقر قوله تعالى: ﴿ وَاللَّهُ الْغَنِيُّ وَأَنتُمُ الْفُقَرَاءُ ﴾[61]، وفى الرضا: قوله تعالى: ﴿ رَّضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ﴾[62]، ومن أمثلة ما يستند إليه الصوفية فى تصوير أحوالهم: فى الخوف: قوله تعالى: ﴿ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَطَمَعًا ﴾[63]، وفى الرجاء: قوله تعالى: ﴿ مَن كَانَ يَرْجُو لِقَاءَ اللَّهِ فَإِنَّ أَجَلَ اللَّهِ لَآتٍ ﴾[64]. وفى الحزن: قوله تعالى: ﴿ وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَذْهَبَ عَنَّا الْحَزَنَ ﴾[65]. وفى القبض والبسط: قوله تعالى: ﴿ وَاللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْسُطُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴾[66]. وفى الذكر والطمأنينة: قولـــه تعـــالى: ﴿ الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُم بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ ﴾[67].

كما أنهم – أى الصوفية – قد ذهبوا إلى أبعد من ذلك، فاتخذوا من بعض الآيات القرآنية أساساً لنظرياتهم التى توصلوا إليها، واعتبروا نوعاً من الوجد أو تحقيق المعرفة، أو من قبيل الأمور التى

تكشف لهم بعد أن كانوا قد سلكوا طريق المجاهدة وترقوا بين الأحوال والمقامات ومن قبيل هذا النوع من الآيات القرآنية ما يلى:

1- خطاب الله سبحانه وتعالى لنبيه بقوله: ﴿ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ ﴾ (68)، فهذه الآية الكريمة، وإن كانت لا تدل فى ظاهرها على شئ أكثر من أن الله تعالى قد نصر المسلمين وأعز جندهم فى حربهم على الكفار فى غزوة بدر، إلا أن الصوفية قد تأولوها تأويلاً حملوها فيه ما تحمل وما لا تحتمل من المعانى التى ينطوى عليها مذهبهم، فى أن الله وحده هو الفاعل المطلق الذى يصدر عنه، ويرد إليه كل فعل، وأن العبد من الرب بمثابة القلم من الكاتب الذى يمسك به ويحركه ويجرى به يده فيكتب ما يشاء.

2- ومن هذه الآيات التى إعتمدوا عليها فى تصوير نظرياتهم الفلسفية قوله تعالى: ﴿ ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾ (69). وقوله عز وجل: ﴿ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ ﴾ (70).

وقد أتخذ الصوفية من هاتين الآيتين أساساً أقاموا عليه مذاهبهم فى القول بوحدة الوجود ووحدة الشهود وتجلى الله فى مخلوقاته.

3- ومن ذلك أيضاً قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مَن يَرْتَدَّ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ فَسَوْفَ يَأْتِى ٱللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ أَذِلَّةٍ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ يُجَٰهِدُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَآئِمٍ ذَٰلِكَ فَضْلُ ٱللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَآءُ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ ﴾ (71).

وعلى هذه الآية نجد الصوفية قد أقاموا مذهبهم فى الحب الآلهى المتبادل حب الله للإنسان وحب الإنسان لله تعالى.

4- ومنها قوله تعالى: ﴿ أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ ﴾ (72)

وقد جاء فى تفسير ابن كثير لهذه الآية: " أى كان الجميع متصلاً بعضه ببعض متلاصق متراكم بعضه فوق بعض فى ابتداء الأمر ففتق هذه من هذه فجعل السموات سبعاً والأرض سبعاً وفصل بين السماء الدنيا والأرض بالهواء، فأمطرت السماء وأنبتت الارض"(73).

ولكن الصوفية نراهم يؤيدون بهذه الآية مذهبهم فى الحقيقة المحمدية التى هى عندهم التعيين الأول الجامع لكل التعينات العلوية والسفلية، والتى أجملت فيها الموجودات منذ الازل، ثم فصلت بعد ذلك فكان من تفصيلها السموات والأرض (74).

ومن الأحاديث القدسية:

ومثلما استدل الصوفية بالآبات القرآنية، وأتخوا منها دعامة لأحوالهم ومقاماتهم فضلاً عما توصلوا إليه من نظريات ليضعوا على ذلك شرعية إسلامية، استدلوا كذلك بالأحاديث القدسية، غير مبالين فى هذا بصحيحها من ضعيفها، وذلك مع حسن الظن بهم، ومن قبيل ذلك استهادهم بالحديث القدسى الذى أخبر فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم عن رب العزة أنه قال: " كنت كنزاً مخفياً لا أُعرف فأحببت أن أعرف، فخلقت خلقاً فعرفتهم بى، فبى عرفونى ".

وعن هذا الحديث شيخ الإسلام أحمد بن تيمية يذهب إلى أنه – أى هذا الحديث – ليس من كلام النبى، ولا عرف له أسناداً صحيحاً ولا ضعيفاً (75).

ولكن بالرغم من ذلك يستند إليه الصوفية ويتخذون منه مصدراً لمذهبهم فى الحب الآلهى الذى هو عندهم المبدأ الأول فى خلق العالم، إذ هم يرون أن الله كان ولا شئ معه، وأحب أن يرى ذاته فى شئ ذاته فخلق الخلق، وكان العالم معه بمثابة المرأة المجلوة التى يرى فيها ذاته وأنهم ليفرعون على ذلك تعريفات عدة نجدها منبثة فى تضاعف مذهبهم فى وحدة الوجود.

ومن الأحاديث القديسية أيضاً ما ورد على لسان الله عزوجل وهو قوله "... لا يزال عبدى يتقرب إلىّ بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به، وبصره الذى يبصره الذى يبصر به، ولسانه الذى ينطق به، ويده التى يبطش بها، ورجله التى يسعى بها، فبى يسمع وبى يبصر، وبى ينطق، وبى يبطش، وبى يمشى.. " وهذا الحديث قد وجد فيه أصحاب الأشواق والمواجيد من الصوفية مجالاً خصباً ومنبعاً فياضاً بمعانى الاتحاد الذى يقوم عندهم على فناء العبد فى الرب، أو المحب فى المحبوب، أو الخلق فى الحق، بحيث يصبح الإنسان فى حالة روحية يشعر فيها أن ذاته من حيث هو محب قد غلبت ذات محبوسة وهو الله، فإذا بالذاتين تتحدان وتصبحان ذاتاً واحدة هى التى يصدر عنها كل ما يحسمه الإنسان بجةترحه، وكل ما يشعر به فى جوانحه [76].

الأحاديث النبوية :

ومن الأحاديث التى استند إليها الصوفية أيضاً فى تدعيم مذاهبهم وأذواقهم قوله صلى الله عليه وسلم: " ومن عرف نفسه فقد عرف ربه ". وهو حديث مطعون فى صحته أيضاً، بل يذهب البعض إلى تأكيد كذبه، فقد قال عنه السيوطى: " أذن هذا الحديث ليس بصحيح، وقد سئل عنه النووى فى فتاويه فقال: ليس بثابت، وقال

الزركشى فى الأحاديث المشتهرة: ذكر ابن السمعانى أنه من كلام يحيى بن معاذ الرازى (77).

كما يتخذ بعض الباحثين من هذا الحديث، وقد ثبت كذبه أنه من نتاج تأثير الأفكار اليونانية والغنوصية فى الفكر الصوفى والفكر الشيعى فى الإسلام، يورد الدكتور مصطفى كامل الشيبى هذا الحديث المزعوم، آخذاً عن السراج الطوسى ناسباً له إلى الرسول صلى الله عليه وسلم، وإلى الغمام على كرم الله وجهه (78).

كما أننا نجد " دى بور " فى كتابه " تاريخ الفلسفة فى الإسلام" يذكر هذا الحديث المزعوم، ويربط بينه وبين ما ورد شعاراً لفلسفة سقراط عند اليونان فيقول: " كان شعار فلسفة سقراط تلك الوصية المشهورة المكتوبة على معبد " دلفي " وهى " أعرف نفسك بنفسك " وصلت هذه العبارة إلى العرب فى ثوب من المذهب الأفلاطونى الجديد، وقد نسبوها إلىّ على ختن الرسول بل إلى الرسول نفسه ": " من عرف نفسه فقد عرف ربه "، وكان هذا أيضاً ما أستند إليه أهل النظر الصوفى على اختلاف مذاهبهم " (79).

ولكن بالرغم من هذا كله نجد الصوفية يتخذون من هذا الحديث أساساً لما ينبغى أن يأخذ به الإنسان نفسه من مجاهدة وكبح جماع على وجه تتخلى معه عن صفاتها المذمومة، وتتخلى بالصفات المحمودة.

وفى هذا يقول أبو حامد الغزالى: " أعلم أن مفتاح معرفة الله تعالى هو معرفة النفس كما قال سبحانه وتعالى: ﴿ سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ﴾، وقال النبى صلى الله عليه

وسلم: " من عرف نفسه فقد عرف ربه.. " . ويرتب الغزالى على معرفة الإنسان لنفسه، ومحاربة ما بها من خصال البهائم والسباع ليبقى فقط على خصال الملائكة، تلك التى له معها يتم الكشف والاتصال بالجمال والجلال والإلهية، مما يتحقق له معه كمال السعادة، ويوصى الغزالى من هذه خصاله قائلاً: " فإن كنت من جوهر الملائكة فاجتهد فى معرفة أصلك حتى تعرف الطريق إلى الحضرة الإلهية وتبلغ مشاهدة الجلال والجمال وتخلص نفسك من قيد الشهوة والغضب..." (80).

كما أنه من الأحاديث النبوية التى يزعم الصوفية أنها تصفهم وتصور أحوالهم وتشير إلى منزلتهم بين الأنبياء والشهداء وعامة الناس، وإلى مكانتهم عند الله قوله صلى الله عليه وسلم: " أن من عباد الله لأناساً ما هم بأنبياء ولاشهداء، يغبطهم الأنبياء والشهداء يوم القيامة بمكانتهم من الله عزوجل: " قال رجال: فمن هم ؟ وما أعمالهم ؟ لعلنا نحبهم ؟ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم قوم يتحاربون بروح الله عزوجل من غير أرحام بينهم ولا أموال يتعاطونها بينهم، والله أن وجوههم لنور، وأنهم لعلى منابر من نور، لا يخافون إذا خاف الناس، ولا يحزنون إذا حزن الناس، قالوا: ثم قرأ: " ألا إن أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون " (81).

كما أتخذ الصوفية من حياة الرسول صلى الله عليه وسلم قبل البعثة وبعدها، وما كانت تتسم به زهد وعباده، أساساً زعموه لحياة الزهد والتصوف، وقد بينا من قبل ما أتسمت به حياة الزهد التى عاشها الرسول صلى الله عليه وسلم، من إعتدال وتوسط راسماً بها المثل الأعلى للخلفية الإسلامية أو الحياة الروحية فى الإسلام، فقد كانت حياة خالية من المبالغة ومن الرهينة، بعيدة عن الدعوة إلى الزهد أو التقشف

لذاته، ضاربة المثل الأعلى فى القوة والاستعلاء على الأهواء والشهوات وماديا الحياة الدنيا، وأستحق بذلك عن جدارة أن يكون قدوة ومثلاً أعلى للمسلمين جميعاً لقوله تعالى: ﴿ لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا۟ ٱللَّهَ وَٱلْيَوْمَ ٱلْـَٔاخِرَ وَذَكَرَ ٱللَّهَ كَثِيرًا ﴾ (82).

ولكن بالرغم من هذا الاعتدال والتوسط اللذين كانا يميزا جوانب الزهد والعبادة فى حياة الرسول صلى الله عليه وسلم حاول الصوفية أن يربطوا أحوالهم ومقاماتهم ونظرياتهم بحياة الرسول، دون نظر بالطبع إلى ما اعتراهم خلال هذا كله من أمور جاوزت حدود ما هو مقرر فى الكتاب والسنة، بل أحياناً أخرى جاوزت حدود اللياقة التى ينبغى أن يتحلى بها المؤمن حين يتحدث عن نفسه وعن أقرانه بالإضافة إلى حياة الرسول صلى الله عليه وسلم، ولننظر معاً شيئاً مما يكتبه الباحثون فى التصوف سواء كانوا من المتصوفة أو من المتعاطفين المحبين لهم.

يقول أحد الباحثين: " وحياة الرسول فى نظر المتصوفة الشعلة الأبدية التى يستمدون منها سراجهم الضئيل، ألم يكن النبى زاهداً متعبداً بل أول الزهاد، ألم تكن ثيابه مرقوع، وحياته بسيطة وأقواله قليلة.. ألم يكن يبيتَ الليالى على الطوى ولا يأكل إلا ما وجد ؟

ثم ينتقل فيربط بين حياة الصوفية وزهدهم وحياة النبى وزهده، ولباسهم ولباسه وطعامهم وطعامه، وتعبدهم وتعبده، وأدعيتهم وأدعيته صلى الله عليه وسلم، فيصورهم وقد نسجوا على منواله كل ما يتصل من ألوان أحوالهم ومقاماتهم وأذواقهم ومواجيدهم، بل نراه يسوى بين حالات الصفا النفسى والكشف الربانى والاتصال الروحى التى يذكرها الصوفية وبين شهود الوحى عند الرسول صلى الله عليه وسلم...

وهكذا. فيقول: " فليست حالة الإشراق الروحى عند المتصرف إلا صورة من الوحى عند الرسول، ألا يصلى الصوفى إلى درجة الصفاء الروحى لا حد لها حتى يحسن أنه خرج عن ذاته وأنفك من أسار المادة ؟ بماذا يفترق أذن عن حالة الرسول عندما يشهد الوحى "[83].. إلى غير ذلك من الأقوال التى تضع الصوفية جنباً إلى جنب مع رسول الله يقتدون به، ويتأسون بأقواله وأفعاله، وبما عليه فى حياته، الأمر الذى نراه لا يخلو بدوره من مبالغة التصوير، خاصة وأننا نجد عند ما يلبسون لباس الصوفية الكثير من الأقوال والأفعال والنظريات الفلسفية – كما سنرى – مالا سند له لا فى القرآن ولا فى السنة، الأمر الذى يجعلنا نأخذ ما يقال عن أنه مصدر إسلامى للتصوف موقف الحذر والتروى، بل علينا أن نضع هذه الآيات والأحاديث القدسية والنبوية فى معناها الصحيح، ثم نعتبرها معياراً نقيس به كل سلوك سواء كان صادراً عن الصوفية أو عن غيرهم، وبمقدار موافقة السلوك لهذا المعيار اعتبرناه إسلامياً، وبمقدار مخالفته له أعتبرناه غير ذلك.

والصوفية لم يقفوا من أجل تأكيد المصدر الإسلامى لتصوفهم عندما أقتبسوه من القرآن والسنة، بل رأوه أيضاً فى حياة صحابة رسول الله وأتباعهم، وتأس برسول الله صلى الله عليه وسلم، وما أثر عنهم رضوان الله عليهم من أقوال وأفعال رأوا فيها مصدرا لزهدهم ومنبعاً لأذواقهم ومواجيدهم، ودعما لمذاهبهم ونظرياتهم، حسبما فهموها وأولوها بالشكل الذى يوافقهم.

الهوامش

1- د. عبد الرحمن بدوي: تاريخ التصوف الإسلامي، ص31 .

2- تاريخ تصوف درا إسلام (الترجمة)، نقلاً عن: الصلة بين التصوف والتشيع للدكتور كامل مصطفي الشيبي، ص341- 342.

3- نفس المرجع السابق ص342.

4- نفسه.

5- نفسه.

6- د. محمد مصطفي حلمي : الحياة الروحية في الإسلام، ص 111.

7- أنظر : د. عبد الرحمن بدوي: تاريخ التصوف الإسلامي ص33/34 .

8- أوليري: الفكر العربي ومكانه في التاريخ ص194.

9- نفسه.

10- جولد تسيهر: العقيدة والشريعة ص153.

11- نفسه.

12- نفسه.

13- أبو طالب المكي: قوت القلوب جـ3 ص83 نقلا عن : أضواء عن التصوف الدكتور طلعت غنامص85.

14- نفسه.

15- د. طلعت غنام: أضواء علي التصوف الإسلامي ص86.

16- أنظر : د. عبد الرحمن بدوي: تاريخ التصوف الإسلامي ص33 .

17- أنظر مقدمة الدكتور تمام حسان في ترجمته لكتاب جولد تسيهر : العقيدة والشريعة ، ص18.

18- أنظر: جولد تسيهر: العقيدة وألشريعة في الإسلام، ص159.

19- نفسه، ص 159.

20- نفسه، ص 160.

21- نفسه .

22- د. عبد الرحمن بدوي : تاريخ التصوف الإسلامي، ص 36.

23- أنظر : أبو الريحان البيروني : تحقيق ما للهند من مقولة، ص ص 34- 43، نقلاً عن د. عبد الرحمن بدوي : تاريخ التصوف الإسلامي، ص 36- 38.

24- نفسه، ص 38.

25- أنظر : مقدمة د. أبو العلا عفيفي لكتاب نيكلسون : في التصوف وتاريخه، ص ص : ح- ط.

26- نيكلسون : المرجع السابق، ص 75.

27- ديلاس أوليري : الفكر العربي ومكانته في التاريخ، ص 200.

28- جولد تسيهر: العقيدة والشريعة ، ص ص 162- 163.

29- نفسه، ص 164.

30- أنظر : أخبار الحلاج، نشرة لويس ماسينيون وبول كراوس، مكتبة المثني، بغداد، العراق، 1936، ص 70.

31- ابن عربي : فصوص الحكم، تحقيق د. أبو العلا عفيفي، ج1، ص 113.

32- ابن عربي : ترجمان الأشواق، طبعة بيروت، 1961، ص ص 43- 44.

33- د. عبد الحميد عرفان : نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، ص ص 81- 84.

34- ديلاس أوليري : الفكر العربي ومكانته في التاريخ، ص 127.

35- جولد تسيهر : العقيدة والشريعة، ص 153 .

36- د. إبراهيم مدكور: فى الفلسفة الإسلامية، جـ1، ص 35 .

37- المصدر السابق، ص 43 – 44 .

38- د. بدوى : تاريخ التصوف الإسلامى، ص 41 .

39- جميل صليبا : المعجم الفلسفى للدكتور، مادة الهرمسية، جـ 2، ص 519.

40- الشهرستانى : الملل والنحل، جـ 2 ص 45 .

41- تاريخ التصوف الإسلامى ص 42 .

42- نيكلسون : فى التصوف الاسلامى وتاريخه ص 15 .

43- أوليري : الفكر العربى ومكانه فى التاريخ .

44- د. بدوى : تاريخ التصوف الاسلامى ص 42 – 43 .

45- دكتور محمد مصطفى حلمى : الحياة الروحية فى الإسلام ص 35 .

46- ابن خلدون : شفاء السائل لتهذيب المسائل، ص 87، نقلاً : نشأة الفلسفة الصوفية للدكتور عرفان عبد الحميد، ص 126 .

47- بوحامد الغزالى : أحياء علوم الدين، طبعة الشعب، ص 1371 .

48- أبو القاسم القشيرى : الرسالة القشيرية، طبعة مصطفى الحلبى بمصر سنة 1959، ص 34 .

49- المصدر السابق (الموضع نفسه) .

50- المصدر السابق (الموضوع نفسه)، وأنظر دكتور أبو الوفا التفازانى : مدخل إلى التصوف الاسلامى ص46 .

51- النازعات : 40 – 41 .

52- العنكبوت : 96 .

53- يوسف : 53 .

54- الحجرات :13 .

55- النساء : 77

56- الطلاق : 13 .

57- آل عمران : 165 .

58- إبراهيم : 7

59- النحل : 57 .

60- النحل :128.

61- محمد : 38 .

62- المجادلة 22 .

63- السجدة 16 .

64- العنكبوت : 5

65- فاطر : 34 .

66- البقرة : 245 .

67- الرعد : 28 .

68- لأنفال : 17 .

69- النور : 35 .

70- التوبة 115 .

71- المائدة : 54 .

72- الأنبياء : 30

73- مختصر تفسير ابن كثير المجلد الثانى ص 506 .

74- أنظر : د. محمد مصطفى حلمى : الحياة الروحية فى الإسلام ص 36 وما بعدها ، والدكتور طلعت غنام : أضواء على التصوف ص 45 – 46 .

75- ابن تيمية : فتاوى شيخ الاسلام بن تيمية ، جـ18، ص 122 .

76- د. محمد مصطفى حلمى : الحياة الروحية فى الإسلام، ص 38 – 39 .

77- مجموعة رسائل للسيوطى : رسالة القول الأشبه، خ رقم 25 بدار الكتب المصرية، وأنظر : طلعت غنام : أضواء على التصوف ص 58 .

78- د. مصطفى كامل الشيبى : الصلة بين التصوف والتشيع، ص 66 .

79- دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام، ترجمة دكتور محمد عبد الهادى أبو زيد، ط 4، مصر، سنة 1377 هـ - 1957، ص42.

80- الغزالى (أبو حامد) : كيمياء السعادة (منشورة ضمن : مجموعة المنقذ من الضلال ومعه كيمياء السعادة والقواعد العشرة والأدب فى الدين)، ص 74 – 76 .

81 - د. محمد مصطفى حلمى : الحياة الروحية فى الاسلام ص 39 .

82- الأحزاب :21 .

83- قمر كيلانى : التصوف : مفهومه وتطوره وأعلامه، ص 18 ومابعدها .

الباب الثالث

فلسفة الصوفية للتوحيد الإسلامى

تمهيد:

الفصل الأول: * التوحيد الإرادى عند الصوفية.

* أبو القاسم الجنيد.

الفصل الثانى: * التوحيد الشهودى عند الصوفية:

* أبو يزيد البسطامى: فناء أدى إلى الاتحاد.

* الحسين بن منصور الحلاج: فناء أدى إلى الحلول.

الفصل الثالث: التوحيد الوجودى عند الصوفية:

* ابن عربى ونظرية وحدة الوجود

(الفناء عن وجود السوى)

الباب الثالث

فلسفة الصوفية للتوحيد الإسلامى

تمهيد:

لاجدال فى أن التوحيد هو عقيدة الإسلام الكبرى وشعاره الممتاز، وحوله كان نشاط المفكرين جميعاً، متكلمين كانوا أم سلفية أم متصوفة.

وأول من تكلم فى التوحيد من المتكلمين وأشهرهم نجد المعتزلة كما كانوا من رجال الفكر الإسلامى الذين أرسوا دعائم هذه المسألة الخطيرة على أسس علمية ثابتة، ثم هم الذين جاهدوا بعد ذلك من أجل تطبيق مبدأهم التوحيدى هذا.. نعم لم يكن المعتزلة أول من ابتدع القول فى التوحيد، أو أنهم لم ينفردوا به، إذ هو عقيدة المسلمين جميعاً، ولكنهم فسروه تفسيراً خاصاً، وبلغوا فى تحليله وفلسفته شاواً كبيراً، ذلك هو الذى ميزهم على غيرهم فى مجال القول بالتوحيد.

ولننظر معاً الأشعرى وهو يورد قولهم فى التوحيد فى كتابه " مقالات الإسلاميين " حيث يقول: ".. يقولون: بأن الله واحد ليس كمثله شئ وهو السميع البصير، وليس بجسم ولا شبح ولا صورة ولا لحم ولا دم " إنكاراً على المجسمة الذين جعلوا لله جسماً، وعلى فكرة العهد القديم أن الله خلق آدم على صورته.

ولا شخص ولا جوهر ولا عرض.. ولا بذى لون ولا طعم ولا رائحة، ولا مجسمة، ولا بذى حرارة، ولا برودة ولا رطوبة، ولا يبوسة.. ولا طول ولا عرض ولا عمق.. ولا بذى جهات، ولا بذى يمين وشمال وأمام

وخلف وفوق وتحت، ولا يحيط به مكان ولا يجرى عليه زمان، ولا تجوز عليه المماسة ولا العزلة ولا الحلول فى الأماكن، ولا يوصف بشئ من صفات الخلق الدالة على حدثهم.. وليس بمحدود ولا والد ولا مولود.. ولا تدركه الحواس، ولا يقاس بالناس ولا يشبه الخلق بوجه من الوجوه، لا تراه العيون، ولا تدركه الأبصار وتحيط الأوهام، ولا يسمع بالأسماع، شئ لا كالأشياء، عالم قادر حى لا كالعلماء القادرين الأحياء، وأنه القديم وحده ولا قديم غيره، ولا إله سواه.. إلخ "[1].

وعلى هذا التصوير لمسألة التوحيد رتب المعتزلة لأنفسهم قولاً فى الصفات الإلهية انتهوا فيه إلى تعطيل الذات عن الصفات، أو نفى سائر الصفات عن الذات، كما أدى بهم هذا التصوير أيضاً إلى القول بخلق القرآن، وهى المسألة التى شغلت المسلمين ردحا طويلاً من الزمن، وعليها وحولها قام الصراع المشهور بين المعتزلة وأهل السنة، وبسببها كانت محنة العالم والفقيه الجليل " أحمد بن حنبل " – رحمه الله.

لكن إذا تركنا هذا الجانب التاريخى، ونظرنا إلى رد الفعل الذى تركته معالجة المعتزلة لقضية التوحيد بهذا الشكل عند سائر المسلمين بعامة، وعند المتصوفة بخاصة، أو أن شئناً قصدنا بهذا سلبيات هذه المعالجة لرأينا أنه بالرغم من الإعتراف بمجهود الاعتزال العظيم فى ميادين الفكر والعلوم فنظريتهم عن الذات الإلهية ووحدتها تتصف بالسكون أكثر من اتصالها بالحركة.. أنهم أظهروا لنا صورة آله كأنه مكبل فى قيود كماله، وكان الأولى بهم أن يطلقوا الألوهية عن قيد وأسر حتى عن قيد الإطلاق نفسه [2].

كما أننا بالإضافة إلى ذلك نجد صفات الله فى نظر رجال الاعتزال منفية عن الله، سبحانه وتعالى، أى لا حقائق ثبوتية لها أو موضوعية فيما وراء العقل البشرى.

غير أن الصفات فى أخص معانيها، هى مجال الكمالات الإلهية، ومسارح بهائياً وأنوارها، أن فى عالم الأرواح أو عالم الموارد، فإذا عطلت عنها الذات المقدمة الجنات، فماذا يتبقى منها ؟ وماهى صلات الإنسان الحقيقة بمثل هذه الذات الإلهية، المعراة عن كل صفة ؟ ما هى صلاته بها فى تأملاته وعباداته، فى توصلواته، فى أسواقه ورغباته، فى محياه ومماته ؟ ثم كيف نفسر ظواهر الوجود الحادثة، على وجه الدقة ؟ كيف يتصور صدروها عن " ذات " برئية مجردة، أو إسنادها إليها.. تلك هى الجوانب السلبية لتعطيل المعتزلة للذات عن الصفات.

وكذلك كان هناك أمراً آخر له جوانبه السلبية.. ذلك هو نظرية " القول بخلق القرآن " عند المعتزلة، ذلك لأنه إذا كان الوحى الآلهى المنزل – وهو الرمز الحى لصلة الله بالإنسان، وعنايته الفائقة به – فى مستوى الظواهر الكونية الحادثة، فما هى جدواه بالقياس إلى الضمير البشرى فى مصيره النهائى وكما له المطلق ؟ فالمسلم الذى يتأمل فى القرآن " حكمة مخلوقة " ويحيا على مبادئها لن يتجاوز فى تطوره الأدبى وكما له المعنوى حدود " الآفاق الخلقية " وبالتالى، لن يرقى إلى سماء الروحانيات العلى المبدعة، ثم هو فى ميسوره أن يجد أمثال هذه " الحكمة المخلوقة " فى نتاج الفكر الإنسانى نفسه، ومن خلال تجاربه المريرة فى الحياة على عكس ما يراه الإنسان فى القول بأزلية القرآن،

مما يدعوه إلى أن يسمو به فوق كلى ما هو إنسانى وكونى، ليرى فيه الناموس الأزلى الذى يضئ جوانب الحياة جميعاً [3].

وقد لبس مبدأ " التوحيد " رداء جديداً عند السلفية بعامة والمتأخرين منهم بصفة خاصة مثل شيخ الإسلام أحمد بن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية، والتوحيد عندهم عقيدة وعبادة، كما أنه سلوك فردى ومعاملات اجتماعية، فهو مبدأ إلهى وإنسانى، هو فكرة دينية وزمنية معاً.

التوحيد فى نظر شيخ الإسلام ابن تيمية، ذو مظاهر أو حقائق ثلاث، كل منها يبرز جانباً من جوانب الذات الإلهية فى يموها وكمالها، كما أن كلاً منها يتناول ناحية من حياة الإنسان وصلاته بالكون وموجدة.. وهكذا ينظم مبدأ التوحيد حقيقة الألوهية وحقيقة الإنسانية، وتتلاقى فى ظلاله عظمة الخالق وعظمة المخلوق.

والمظهر الأول للتوحيد عند للتوحيد عند ابن تيمية هو ما يسميه بتوحيد الإلوهية وهو إعتراف وإقرار بالوحدة الذاتية للإله الحق وإيمان عميق بها، والإنسان بهذا يكون " نافياً لإلوهية كل شئ من المخلوقات، مثبتاً لإلوهية رب العالمين، ورب الأرض والسموات، وذلك يتضمن إجتماع القلب على الله، وعلى مفارقة ما سواه، فيكون مفرقاً فى علمه وقصده، فى شهادته وإرادته، فى معرفته ومحبته، بين الخالق والمخلوق، بحيث يكون عالماً بالله تعالى، ذاكراً له، عارفاً به، وهو مع ذلك عالم بما بينه لخلقه، وإنفراده عنهم، وتوحده دونهم، ويكون محباً لله، معظماً له، مما بدأ له، راجياً له خائفاً منه محباً فيه، موالياً فيه، معادياً فيه، مستعينا به، متوكلاً عليه، ممتنعاً عن عبادة غيره،

والتوكل عليه، والاستعانة به، والخوف منه، والرجاء له، والموالاة فيه، والمعاداة فيه، والطاعة لأمره.... "[4].

والمظهر الثانى من مظاهر التوحيد عن ابن تيمية هو توحيد الربوبية، وهو مأخوذ من المصدر الأول، ويعنى به أقرار من العبد بوحدة الربوبية، أى وحدة الذات الإلهية فى الخلق والتسوية والتقدير والهداية، فكما أن التوحيد الأول بفرد الحق – تعالى بالوجود المطلق، ويخصه بالألوهية، فكذلك هذا التوحيد يفرده بالربوبية ويخصه بكمال الإبداع والإرشاد، فلا إله إلا الله: هذا توحيد الألهية، ولا خالق ولا مرشد سواء وهذا توحيد الربوبية، وكذلك ترتفع الوسائط بين الخالق والمخلوق فى دائرة الألوهية، تزول الحجب بين الرب والمربوب فى دائرة الربوبية.

أما المظهر الثالث من مظاهر التوحيد فهو توحيد العبودية ويعنى به أن يستغنى القلب عن جميع المخلوقات بأن يكون الله هو مولاه الذى لا يعبد إلا إياه، ولا يستعين إلا به، ولا يتوكل إلا عليه، ولا يفرح إلا بما يحبه، ويرضاه، ولا يكره إلا ما يبغضه الرب ويكرهه، ولا يوالى إلا من والاه الله، ولا يعادى إلا من عاداه الله، ولا يحب إلا الله يبغض شيئاً إلا لله، ولا يعطى إلا الله، ولا يمنع إلا الله، " فكلما قوى إخلاص دينه لله كملت عبوديته واستغناؤه عن المخلوقات[5].

ومن الواضح أن الصوفية لم ترضهم فلسفة المعتزلة للتوحيد ولا معالجة السلفية للمسألة ذاتها، فكلما أما تعتمد على العقل أو على على الشرع " كتاباً وسنة، ولم يرتض الصوفية منهج العقل، كما أنهم فضلوا بين الشريعة والحقيقة، وجعلوا من أنفسهم أرباب حقيقة ومن هنا لم تشبع تلك المعالجات أذواقهم، ولم ترو نفوسهم فابتعدوا لأنفسهم درساً جديداً، وفهما خاصاً لمسألة التوحيد، ثم تصويره من خلال آثار

المتصوفة فى صور ثلاث، أختلف فيما بينها فقدر إختلاف أصحابها حول التمسك أو عدم التمسك بالأصول الإسلامية، كتاباً وسنة، كما إختلف بقدر تأثرهم أو عدم تأثرهم بالأفكار الفلسفية الدخلية على الفكر الإسلامى، وما ترتب على ذلك من ظهور ما عرف بالشطح والغلو فى التصوف الإسلامى.

هذه الصور الثلاث للتوحيد عند المتصوفة هى:

1- التوحيد الإرادى.

2- التوحيد الشهودى.

3- التوحيد الوجودى.

وفى الفصول التالية نحاول عرض المقصود بكل نوع من هذه الأنواع الثلاث، ممثلين لكل منها بشخص أو أكثر من أعلام التصوف الإسلامى.

الهوامـــش

1- أبو الحسن الأشعرى : مقالات الإسلاميين جـ1 ص 216 – 217 .

2- دكتـور عثمـان يحيـى : نـصوص تاريخيـة ة التوحيـد فـى الفكـر الإسلامى، الكتاب التذكارى فى الذكرى المئوية الثامنة لابن عربى ص 229، نشر الهيئة المصرية للتأليف والنشرة، القاهرة 1969 م .

3- المصدر السابق، ص 230 – 231 .

4- ابن تيمية : العبودية ص 155 – 156 .

5- المصدر السابق ص 114 .

الفصل الأول
التوحيد الإرادى عند الصوفية

وهذا الفصل يتضمن العناصر التالية

أولاً : الجنيد... من هو ؟

ثانياً : الجنيد يفضل الصحو على السكر:

ثالثاً : الجنيد والحب الإلهى وبواعثه:

رابعاً : المعرفة بالله عند الجنيد:

خامساً : طبيعة المعرفة عند الجنيد:

سادساً : عند الجنيد المعرفة وهبية وليست كسبية:

سابعاً : الفناء شرط المعرفة:

ثامناً : بعد الفناء لابد من الصحو عند الجنيد:

تاسعاً : بعض أقواله فى الأحوال والمقامات الصوفية:

الفصل الأول
التوحيد الإرادى عند الصوفية

التوحيد الإرادى هو تلك الصورة من صورة التوحيد التى عنى بها الصوفية المعروفون بأصحاب التصوف السنى، وهم أولئك الذين تمسكوا بالكتاب والسنة، ولم يخرجوا عليهما، وأن حاولوا أن يفسروا ما جاء فيهما تفسيراً ذوقياً، مع المحافظة دائماً على الثنائية بين الله والعالم، وبالتالى بين الله والإنسان، بعبارة أخرى هم أولئك الذين ألتزموا بالكتاب والسنة علماً وتطبيقاً، وألتزموا بأصول التشريع الإسلامى، وزهدوا فى مغريات الحياة ومادياتها، ولم يحرموا أنفسهم الإسلامى، وزهدوا فى مغريات الحياة ومادياتها، ولم يحرموا أنفسهم الطيبات التى أحلها الله لهم، وتأثروا برسول الله – صلى الله عليه وسلم – فى كل ما جاء به من ربه مبلغاً ومبشراً ونذيراً.. وهم أولئك الذين تحرروا فى عملهم وعملهم من البدع والضلالات، وتقيدوا فى كل ذلك بنصوص كتاب الله وسنة رسوله المصطفى – صلى الله عليه وسلم – وبكل ما ورد عنه من قول أو فعل أو تقرير، متحقيقينه بالصفاء الروحى والنقاء الوجدانى، جادين فى ترسيخ ذلك كله فى القلوب[1].

وقد سئل الجنيد سيد هذه الطائفة – رحمة الله – عن التصوف فقال: " ما أخذنا التصوف عن القيل والقال، ولكن عن الجوع وترك الدنيا، وقع المألوف والمستحسنات "، وقال أيضاً: " من لم يحفظ القرآن، ولم يكتب الحديث لا يفتدى به هذا الأمر، لأن علمنا هذا (وهو التصوف) مقيد بالكتاب والسنة "[2].

فى هذا الإطار، وفى المعنى نفسه، وعلى نفس الطريق، كانت صورة التوحيد الإرادى الذى يعنى به إدارك الوحدة الإلهية والوعى بها فى مستوى الإرادة، بمعنى أن صاحب هذا المقام تذوب إرادته فى إرادة الله، وتفنى رغابته فى رغائب الله، فلا يريد العبد إلا ما يريده الرب، ولا يحب إلا ما يحبه، وفى هذا فناء للإرادة البشرية أو بتعبير أدق تسامى بإرادة العبد إلى إرادة الرب، وبه يتحقق الكمال للإنسان فى أسمى صوره ومعانيه [3].

والتوحيد الإرادى بهذا المعنى السليم يدخل ضمن ما يقصدة شيخ الإسلام ابن تيمية بذلك النوع من الفناء الذى يسميه الفناء عن إرادة ما سوى الله بحيث لا يحب (العبد) إلا الله، ولا يعبد إلا إياه، ولا يتوكل عليه، ولا يطلب من غيره.. ذلك لأن كمال العبد – فيما يرى ابن تيمية – هو أن لايريد ولا يحب ولا يرضى إلا ما أراد الله ورضيه وأحبه [4]، وهو الأمر الذى يقتضى من العبد الفناء عن كل ما يعوقه من أمور بشرية، مثل الهوى والشهوة تلك التى تحول دون الالتزام بألا يحب ألا ما يحبه الله، ولايرضى إلا بما يرضى الله، ولا يرد إلا ما يريده الله.. ويحذر ابن تيمية – وهو بصدد الحديد عن الفناء – من الواقع فيما فيه بعهض شيوخ الصوفية من فناء وسكر أفناهم عن أنفسهم وأسكرهم، وأضعف تمييزهم، وإن قد استثنى من هؤلاء جماعة سماهم " الكمل " ذكر منهم أبا سليمان ومعروف الكرخى، والفضيل بن عياض والجنيد وأمثالهم، ووصفهم بأنهم " لا يقعون فى مثل هذا الفناء والسكر ونحوه (بل) تكون قلوبهم ليس فيها سوى محبة الله وإراداته وعبادته، وعندهم من سعة العلم والتمييز ما يشهدون الأمور على ما هى عليه، بل يشهدون المخلوقات قائمة بأمر الله، مدبرة بمشيئته، بل مستجيبة له، قانتة له،

فيكون لهم فيها تبصرة وذكرى، ويكون ما يشهدونه من ذلك مؤيداً وممداً لما فى قلوبهم من أخلاص الدين، وتجريد التوحيد له، والعبادة له وحدة لا شريك له، وهذه هى الحقيقة التى دعا إليها القرآن، وقام بها أهل تحقيق الإيمان والكمَّل من أهل العرفان، ونبينا – صلى الله عليه وسلم – ، أمام هؤلاء وأكملهم، ولهذا لما عرج به إلى السماوات وعاين ما هنالك من الآيات، وأوحى إليه ما وأوحى من أنواع المناجاة، أصبح فيهم وهو لم يتغير حاله، ولا ظهر عليه ذلك بخلاف ما كان يظهر على موسى من التغشى(5)، صلى الله عليهم وسلك أجمعين (6).

ويدلل ابن تيمية على ما يصير إليه الإنسان من الفناء بقول الله تعالى: ﴿ إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ ﴾ (7). فيذهب فى تفسير هذه الآية إلى أن المقصود ب" القلب السليم " هو فناء القلب عن إرادة ما سوى الرب والتوكل عليه وعبادته.. وهو أيضاً: سلامة القلب عن الاعتقادات الفاسدة والإرادات الفاسدة وما يتبع ذلك، ولكن ابن تيمية يعود فيؤكد أن هذا الفناء لا ينافيه البقاء، بل يجتمع هو والبقاء، فيكون العبد فانياً عن إرادة ما سواه، وإن كان شاعراً بالله وبالسوى، وترجمته لا إله إلا الله، وكان النبى – صلى الله عليه وسلم – يقول: لا إله إلا الله ولا نعبد إلا إياه، له النعمة، وله الفضل، وله الثناء الحسن " (8)، بل ويؤكد ابن تيمية أفضلية حال البقاء على حال الفناء بعد أن يرفض تماماً ما آل إليه المؤثرين للفناء الذين يقول عنهم " لا يجوز الاقتداء بهم، ولا حمل كلامهم وفعالهم على الصحة، بل هم فى الخاصة مثل الغافل والمجنون فى التكاليف الظاهرة، وقال فيهم بعض العلماء: وهؤلاء قوم أعطاهم الله عقولاً، وأحوالاً، فسلب عقولهم وترك أحوالهم وأسقط ما فرض عليهم ". أما عن فضيلة حال البقاء فيقول: " ولهذا أتفق العارفون على أن

حال البقاء أفضل من ذلك، وهو شهود الحقائق باشهاد الحق، كما قال الله تعالى فيما روى عنه رسول الله: " ولا يزال عبدى يتقرب إلىّ بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به، وبصره الذى يبصر به، ويده التى يبطش بها، ورجله التى يمشى عليها، ولئن سألنى لأعطينه، ولئن استعاذنى لأعيذنه، فبى يسمع، وربى يبصر وبى يبطش، وبى يمشى "، وفى رواية أخرى " وبى ينطق، وبى يعقل " فإذا سمع بالحق ورأى به سمع الأمر على ما هو عليه، وشهد الحق على ما هو عليه " [9].

هذا هو الإطار العام الذى جاء فى حدود قول القائلين من الصوفية بالتوحيد الإرادى، وهو كما رأينا يمثل ذلك اللون من الحياة الروحية، أو ذلك اللون من التصوف الملتزم، والمقيد بالكتاب والسنة والجدير بالوصف بأنه حياة روحية إسلامية، أو تصوف إسلامى، وفى الصفحات التالية سنعرض لعلم من أعلام هذا اللون من التصوف والذين التزموا بهذا كله.. ألا وهو الصوفى الجليل. " أبو القاسم الجنيد " (210هـ - 297 أو 298 هـ).

ولقد كان الجنيد علماً لمدرسة ضمت معه العديد من الرفقاء المعاصرين له، كما كان لها من بعدهم العديد أيضاً من التلاميذ والأتباع، ولقد تميزت مدرسة الجنيد – وهى مدرسة التصوف السنى الذى أشرنا إليه من قبل – بالربط بين الحقيقة والشريعة، كما جمع أعلامها بين الاشتغال بعلم الكلام، والإيمان بالتصوف بمعناه الإيجابى، ورفضوا رفضاً قاطعاً كل ما يشير إلى الغلو والابتداع فى الدين، ذلك الذى أوصل الكثيرين من التصوفة إلى الوقوع فى القول بالاتحاد أو الأتصال أو الحلول أو وحدة الوجود. وكان تصوف رجال هذه المدرسة فوق أنه تحليل دقيق لأحوال النفس، ودراسة علمية للأخلاق العلمية التى

تسمو بالمرء إلى درجات الكمال، فهو فى الوقت نفسه تفسير ذوقى للإسلام ومصدرية الكبيرين: القرآن الكريم والسنة النبوية فى ضوء العقل، لا فرق حدوده.

ولقد دونت آثار هذه المدرسة، ولعل أشهر من ألف فى التصوف ممن تمثل مدوناتهم المراجع الأساسية والمعتبرة عن التصوف بنتمى إلى هذا الأتجاه الذى حاول أن يمازج بين العقل والإلهام من غير سرف، ومن ثم كانت هذه المؤلفات فى مجموعها تشكل محاولة تستهدف الدفاع عن التصوف المتآدب بالشرع والعقل معاً من جهة، والرد والتنديد بالشطط الصوفى الذى بلغ مداه عند الحلوليين والاتحاديين، وأصحاب وحدة الوجود من جهة أخرى ومن أولئك المؤلفين: أبو نصر السراج الطوسى صاحب " اللمع "، وأبو طالب المكى صاحب " قوت القلوب " وأبو بكر الكلاباذى صاحب " التعرف لمذهب أهل التصوف "، وأبو القاسم القشيرى صاحب " الرسالة "، والهجويرى مؤلف " كشف المحجوب " وأبو حامد الغزالى صاحب " الأحياء " [10].

أولا : الجنيد... من هو ؟

والجنيد هو: الجنيد بن محمد وكنيته أبو القاسم، عرف بالقواريرى والزجاج والحراز، وذلك يرجع إلى صناعة والده الذى كان يعمل بصناعة القوارير والزجاج والحزاز.

والجنيد، بغدادى المنشأ والمولد، وإن كان المؤرخون قد أجمعوا تقريباً على أن أصله من " نهاوند ".. بفتح النون، وقال السمعانى: بضم النون وفتح الهاء، وبعد ألف واو مفتوحة، ثم نون ساكنة، وبعدها دال

مهملة، وهى مدينة من بلاد الجبل قبل أن نوحاً عليه السلام بناها، وكان اسمها نوح أوند، ومعنى أوند: بنى فعربوها فقالوا: نهاوند (*).

وقد أغفل معظم الباحثين الذين أرخوا له، تاريخ ميلاده، فلم يحددوه أو يذكروه، إلا أن أحد الباحثين المعاصرين [11]، قد ذهب إلى أن حادثات حياته ولقاءاته مع شيوخ عصره ترجع أنه ولد حوالى سنة 210 هـ.

وقد نشأ الجنيد نشأة علمية منذ طفولته وصباه، حيث تربى وترعرع فى بيت خاله " السرى السقطى "، الذى كان يضم شيوخ الصوفية فى مجالس للحديث والمذاكرة، وكان الجنيد يحضر هذه المجالس، مما جعله يعرف التصوف ويألفه من نعومة أظافره، فضلاً عن تلقيه العلم والفقه بعد ذلك على " أبى ثور "، صاحب الإمام الشافعى، ورحمها الله، كما صاحب الجنيد " الحارث المحاسبى "، و " القصاب " و " أبا سعيد الخراز "، وغيرهم من هؤلاء الأعلام فى التصوف، كما

(*) راجع ترجمة الجنيد فى المصادر الآتية :

أ) أبو القاسم القشيرى : الرسالة القشيرية ص 20 - 21، نشر مصطفى البابى الحلبى، القاهرة .

ب) مزيد الدين العطار : منطق الطير، الترجمة العربية، نشر دار الرائد العربى، القاهرة 1975، ص 179، وما بعدها .

ج) الهجويرى : كشف المحجوب جـ2 ص 419 وما بعدها، نشر المجلس الأعلى للشئون الإسلامية – القاهرة 1975 .

د) ابن خلكان، وفيات الأعيان – دار صادر بيروت – الترجمة رقم 144 .

هـ) الخطيب البغدادى : تاريخ بغداد، مادة رقم 3739، مجلد 7 ص 241 .

و) دائرة المعارف الإسلامية – مادة " جنيد "، مجلد 7، ص 151 .

تتلمذ عليه الكثيرون من المتصوفة من أمثال " أبو بكر الشبلى " و "الحلاج " وغيرهما.

وقد تميز الجنيد بين معاصريه وأهل زمانه بمكانة طيبة نستنتجها مما أطلق عليه من ألقاب، ودلت على مكانته العلمية، فقد عرف الجنيد بأنه " سيد هذه الطائفة "[12] على حد تعبير القشيرى فى " الرسالة " كما ذكر الهجويرى فى كشف المحجوب " أن أهل زمان الجنيد كانوا يطلقون عليه " طاووس العلماء " و " إمام أئمتهم " [13]، وحديثاً وصفة بحق الدكتور " على حسن عبد القادر "، بأنه استحق أن يسمى " أب التصوف الإسلامى " وأمام هذه الطريقة القويمة"[14].

ويبدو أن هذه المكانة العلمية التى حصلها الجنيد قد كانت نتيجة لما تميز به سمات فطرية، وهبه الله إياها، فقد وصفه البغدادى بأنه " رزق من الذكاء وصواب الجوابات فى فنون العلم ما لم ير فى زمانه مثله عند أحد من قرنائه ولا ممن كان ينسل منهم إلى العلم الباطن والعلم الظاهر فى عفاف وعزوف عن الدنيا وأبنائها [15] " كما وهبه الله سبحانه قدرة وإصرارا على متابعة تحصيل العلم والمعرفة من منابعها، لا يقصر فى لك ولا يستكثر عليه جهداً، ولا مشقة، فمما يروى عنه قوله: " لو علمت أن لله علما تحت أديم السماء أشرف من هذا العلم الذى نتكلم فيه مع أصحابنا وأخواننا لسعيت إليه وقصدته "، وهو فى هذا مقتدياً بوصية رسول الله صلى الله عليه وسلم القائل: " أطلبوا العلم ولو بالصين، فإن طلب العلم فريضة على كل مسلم " [16]، والجنيد كان فى هذا كله مقيداً هذا العلم، الذى كان حريصاً على جمعه، ومحدداً لمعالمه بقيدى الكتاب والسنة، وقد روى عنه قوله فى

هذا: من لم يحفظ القرآن ولم يكتب الحديث لا يقتدى به فى هذا الأمر، لأن علمنا هذا مقيد بالكتاب والسنة" [17].

والجنيد فى علمه هذا، والذى أختار مقيداً بالكتاب والسنة لم يكن منغلقاً فى توجيهاته العلمية.. أستغفر الله، وهل الكتاب والسنة كانا أبدا حجراً على أى علم مستقيم، ولنقرأ معاً قول الله تعالى: " ما فرضنا فى الكتاب من شئ [18]، ومن ثم نجد الجنيد وقد أدلى بدلوه فى كل صنوف ثقافة عصره، وإن لم يؤثر ذلك على أصالته، ولم يجرفه بعيداً عن الأصول التى أختارها محددة لفكرة وعلمه، وعن موسوعة فكر الجنيد يذكر البغدادى عن " أبى القاسم الكعبى "، قوله لأصحابه: " رأيت لكم شيخاً يقال له " الجنيد بن محمد" ما رأت عيناى مثله، كان المكتبة يحضرونه لألفاظه، والفلاسفة يحضرونه بدقة معاينة، والمتكلمون يحضرونه لزماً علمه، وكلامه بائن عن فهمهم وكلامهم وعلمهم [19]، يضاف إلى ذلك أن الجنيد وهو المشهور بين المتصوفة والموسم بسيد طائفته كان يجمع بين الاشتغال بالحال وهو الخاص بالمتصوفة والاشتغال بالعلم الذى كان يشتغل به غيرهم من نحو الفقهاء والمتكلمين والفلاسفة، ويرى هذا " جعفر بن محمد الخلدى "، قوله: " لم نر فى شيوخنا من أجتمع له وحال غير أبى القاسم الجنيد وإلا فأكثرهم كان يكون لأحدهم علم كثير ولا يكون الحال له حال، وآخر يكون له حال كثير وعلم يسير، وأبو القاسم الجنيد كانت له حال خطيرة علم غزير، فإذا رأيت حاله رجحته على علمه، وإذا رأيت علمه رجحته على حاله " [20].

والجنيد إذا كان قد قيد علمه بداية بالكتاب والسنة من الناحية النظرية، وهما دستوراً الإسلام، فهو أيضاً قد إلتزم فى سلوكه

العلمى بما جاء فى الكتاب والسنة، بل وداوم على هذا الالتزام، حتى أننا نجده بعد أن وصل إلى مكانته العالية بين أقرانه يجيئه من يسأله: "أنت مع شرفك تأخذ بيدك سبحة؟ فقال: طريق به وصلت إلى ربى لا أفارقة"[21]، والجنيد كان يرى فى هذا الالتزام جزءاً لا يتجزأ من طريق السالك إلى الله سبحانه وتعالى، بل يرى فى تأدية الواجبات المفروضة من قبل الله على المسلم أولى خطوات الطريق للسالك، ولذا نراه يوصى من يريد أن يسلك هذا الطريق بقوله: " فعليه (أى السالك) أن يطلب مواضع الخلوة لكى لا يعارضه شاغل فيفسد عليه ما يريد إصلاحه، ثم يتوجه إلى موافقة ما ألزم من تأدية الفرض الذى لا يزكو حال قربة إلا بإتمام الواجب من الفرائض، ثم ينتصب إنتصاب عبد يدى ربه، يريد أن يؤدى إليه ما أمر بتأديته، فحينئذ ينكشف له من خفايا النفوس المواريه، فيعلم أهو ممن أدى ما وجب عليه أم لم يؤد، ثم لا يبرح من مقامه ذلك حتى يوقع له العلم برهان ما استكشفه بالعلم، فإن رأى خللا أقام على إصلاحه ولم يتجاوزه إلى عمل سواه وهذه أحوال أهل الصدق فى هذا المحلى ﴿وَٱللَّهُ يُؤَيِّدُ بِنَصْرِهِۦ مَن يَشَآءُ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُو۟لِى ٱلْأَبْصَٰرِ﴾(*)"[22].

وقد ألتزم الجنيد بما أوصى به نفسه والسالكين من آداء الواجبات المفروضة على المؤمنين بالكتاب والسنة، حتى وافته منيته، وأننا لنجد على لسان من شاهدوه فى آخر حياته من يقول: " رأيت شاباً دخل على الجنيد وهو فى مرضه الذى مات فيه، ووجه قد تورم، وبين يديه مخدة يصفى عليها، فقال له الشاب: وفى هذه الساعة أيضاً لا تترك الصلاة؟ فلما سلم دعاه وقال: هذا شئ وصلت به إلى الله، ولا أحب أن

(*) آل عمران : 13

إتركه، فمات بعد ساعة "[23]، ولعل سمة التقوى التى اتسمت بها شخصية الجنيد – رحمه الله – فضلاً عن تمسكه بالكتاب والسنة قد انعكست على فكره فصار علامة مميزة لمدرسته التى ضمنت أصحابه وتلاميذه من بعده أولئك الذين ابن تيمية بأنهم " المستقيمون من السالكين "[24]، مثل الفضيل بن عياض وإبراهيم بن أدهم وأبى سليمان الدرانى ومعروف الكرخى والسرى السقطى وغيرهم من المتقدمين، ومثل الشيخ عبد القادر والشيخ حماد والشيخ أبى البيان من المتأخرين، هكذا كانت حياة الجنيد المليئة الثرية، وهكذا كانت السمات التى حددت فكرة وتصوفه، منذ بداية حياته وحتى انتقل إلى رحمة الله سنة 297 أو 298 هـ ودفن فى الشونيزى [**] ببغداد.

ثانيا : الجنيد يفضل الصحو على السكر:

مما نجده عند الصوفية " الصحو والسكر " و " الغيبة والحضور " و " الفناء والبقاء "، وهى فيما نرى مصطلحات ذات معان متقاربة عندهم، قال القشيرى عن الفناء والبقاء: " أشار القوم بالفناء إلى سقوط الأوصاف المذمومة وأشاروا بالبقاء إلى قيام الاوصاف المحمودة به " (25)، وقال عن الغيبة والحضور: الغيبة هى غيبة القلب عن علم ما يجرى من أحوال الخلق لاشتغال الحس بما ورد عليه "[26]، أما الحضور فقد قصدوا به حضور العبد مع به وذلك يكون فى حالة غيبته عما يجرى من أحوال الخلق، يقول القشيرى :" أما الحضور فقد يكون

(**) الشونيزى : بضم الشين المعجمة، وسكون الواو وكسر النون وسكون الياء المثناة من تحتها وفى آخرها زاى – وهى مقبرة مشهورة ببغداد وبها قبور جماعة من المشايخ – رضى الله عنهم – بالجانب الغربى . (أنظر : وفيان الأعيان لابن خلكان جـ1 ص375).

حاضراً بالحق لأنه إذا غاب عن الخلق حضر بالحق على معنى أنه يكون كأنه حاضر، وذلك لاستيلاء ذكر الحق على قلبه، فهو حاضر بقلبه بين يدى ربه تعالى، فعلى حسب غيبته عن الخلق يكون حضوره بالحق"[27]، وكذلك بالنسبة للصحو والسكر، فالصحو على حد تعبير القشيرى هو " رجوع إلى الإحساس بعد الغيبة، والسكر غيبة بوارد قوى"[28]، وهكذا يرى تقارب هذه المصطلحات وتداخلها، وإن كان التفصيل الدقيق لها والذى يرد عند بعضهم يميز فيها بينها تميزاً طفيفاً، والقول بالفناء أو الغيبة أو السكر، والبقاء أو الحضور أو الصحو ظهر قديماً عند بعض زهاد ونساك وعباد القرنين الأول والثانى للهجرة فمما ذكره المؤرخون عن " رابعة العدوية "ـ أنها "، كانت فى الصلاة فسجدت على البوارى، فدخلت قطعة من قصب فى عينها فلم تشعر بها حتى إذا أنصرفت من الصلاة [29].

وهذا القول أن دل على شئ فإنما يدل على المعني نفسه أو على معنى قريب مما ذكره المتصوفة بعد ذلك من قول فى السكر أو الغيبة أو الفناء، فهو يعنى أن السيدة رابعة العدوية كانت فى حالة غيبة أو سكر أو فناء عن أوصافها وإحساسها تماماً لبقائها أو حضورها مع الله سبحانه وتعالى بحيث أنها لم تشعر بما حدث فى جسدها حتى انتهت من صلاتها التى كانت بمثابة البقاء الدائم مع، والفناء التام عن نفسها، إلا أن الأمر قد تطور بعد ذلك، وقام الصوفية بالتوسع فى تنظير القول فى الغيبة والحضور، والصحو والسكر، والفناء والبقاء، والأهم من ذلك كله أنه قد وجد منهم من يفضل القيام فى حال أو مقام الغيبة أو السكر أو الفناء، على القيام فى حال أو مقام الحضور أو الصحو أو البقاء إعتقاداً منهم أن هذا الذى قد وصلوا إليه يعنى تحقيق الاتصال

بالله سبحانه وتعالى والإنقطاع عن حال البشرية ، الأمر الذى أسلمهم كما سنرى فيما بعد عند أمثال الحلاج والبسطامى وابن عربى إلى القول بنوع من التوحد مع الله سبحانه وتعالى، سموه اتحاداً مرة وحلولاً مرة أخرى، ووحدة وجود مرة ثالثة.

وإذا جئنا إلى الجنيد – رحمه الله – نجده قد شارك الصوفية فى القول بالفناء كطريق أو منهج ووصل به إلى التوحيد الخالص لله سبحانه وتعالى، وهو عنده أيضاً – أي الفناء – يعنى فناء العبد عن نفسه، ولا يبقي إلا الله، يقول الجنيد: " والوجه الثانى من توحيده الخاص فشبح قائم بين يديه ليس بينهما ثالث، تجرى عليه تصاريف تدبيره، وعن دعوة الحق له، وعن استجابته له " [30].. ولكن لما كان فناء الموحد عن وجوده فى وجود الحق قد يؤدى إلى مثل مقالة الحلول أو الاتحاد، فقد صحح الجنيد هذا الفناء فى الله برجوع الموحد إلى البقاء بعد الفناء والحضور بعد الغيبة، وهو المقام الذى يعبر عنه بـ " الصحو " فيرجع الموحد إلى وجوده مع بقاء فنائه فى الله، فهو فإن باق، بمعنى خروج العبد من إراداته، ودخوله فى إرادة الحق.

وهو ما عبر عنه الجنيد فى قوله: " أولئك هم الموجودون الفانون فى حال فنائهم، الباقون فى حال بقائهم.. ومن حقيقة الوجود وقع فى حقيقة الشهود بذهابه عن وجوده، ويتفقد وجوده صفا وجوده، وبصفائه غيب عن صفاته، ومن غيبته حضر بكليته، فكان موجوداً مفقوداً، ومفقوداً موجوداً، فكان حيث لم يكن، ولم يكن حيث كان، ثم كان بعد ما لم يكن حيث كان، ثم كان بعد ما لم يكن حيث كان كان، فهو هو بعد مالم يكن هو، فهو موجود موجود بعدما كان موجوداً مفقوداً، لأنه خرج من سكون الغلبة، إلى بيان الصحو، وترد عليه

المشاهدة لإ نزال الأشياء منازلها ووضعها مواضعها، لاستدراك صفاته ببقاء آثاره، والإقتداء بفعله بعد بلوغه غاية ما له منه " [31].

وبهذا الاصل الذى شرحه الجنيد، وهو الصحو بعد الغلبة، والحضور بعد الغيبة، استقامت للمذهب الصوفى معالمه الشرعية وتفادى مقاله الحلول والاتحاد، كما تفادى حماقة أهل الإباحة من الصوفية الروحانية من أمثال " رباح القيس"، و " كليب "، الذين " زعموا أن حب الله يغلب على قلوبهم وأهوائهم وأراداتهم حتى يكون حبه أغلب الأشياء عليهم، فإذا كان كذلك عندهم كانوا عنده بهذه المنزلة، ووقعت عليهم الخلة من الله، فيجعل لهم السرقة والزنا وشرب الخمر والفواحش كلها على وجه الخلة التى بينهم وبين الله لا على وجه الحلال، ولكن على وجه الخلة كما يحل للخليل الأخذ من مال خليله بغير أذنه.. كذب أعداء الله، وكيف يكون ذلك وإبراهيم خليل الرحمن عليه السلام يسأل يوم القيامة أن يشفع للناس إلى ربهم ليحكم بينهم فيقول: لست هنالك، ويذكر ثلاث كذبات، كذا روى عن النبى عليه السلام أنه قال.. " [32].

والجنيد وأصحابه حين فضلوا الصحو أو البقاء أو الحضور على السكر أو الفناء أو الغيبة، على عكس ما ذهب إليه غيرهم من الصوفية، كانوا يعنون بذلك إثبات القدرة للعبد على تمثل الأمر والنهى الشرعى، والإلتزام بكل عناصر العبودية لله سبحانه وتعالى، وكيف يكون ذلك والعبد فى حالة غيبة أو سكر أو فناء، فكان لابد لهم من إيثار الصحو على السكر وعن المببرات التى رآها الجنيد لهذا كله، يقول الهجويرى: أنهم " يقولون أن السكر محل للآفة لأنه تشويش الأحوال، وذهاب الصحة، وضياع زمام النفس، ولما كان الطالب قاعدة

لكل المعانى إما عن طريق فنائه، أو عن طريق بقائه، أو عن طريق محوه أو عن طريق إثباته، فإنه ما لم يكن صحيح الحال لا تحصل فائدة التحقيق، لأن قلوب أهل الحق يجب أن تكون مجردة من كل المثبتات، وهى لا تستريح أبداً من قيد الأشياء بعدم الرؤية، ولا تنجو من آفاتها، وبقاء الخلق فى الأشياء راجع إلى أنهم لا يرون الأشياء كما هى، ولو رأوها (كذلك) لنجو.

والرؤية الصحيحة على نوعين: الاول: أن الناظر فى الشئ ينظر إليه بعين بقائه. الثانى: أن ينظر إليه بعين فنائه. فإذا نظر بعين البقاء يجد كل " الموجودات " ناقصة فى بقائها، لأنها ليست باقية بنفسها فى حال بقائها، وإذا نظر بعين الفناء يجد كل الموجودات فانية فى جنب بقاء الحق، وهاتان الصفتان تأمرانه بالأعراض عن الموجودات، ولذلك قال النبى صلى الله عليه وسلم فى حال دعائه: " اللهم أرنا الأشياء كما هى لأن كل من رأى استراح، وهذا معنى قوله عز وجل: " فأعتبروا يا أولى الابصار " [33]، ومالم ير فإنه لا ينجو، وهذا كله لا يستقيم إلا فى حال الصحو، ولا علم لأهل السكر بهذا المعنى أبداً " [34].

وكما ذكرنا من قبل كان الحلاج من تلاميذ الجنيد، ولكن يبدو أنه لم يلتزم بالكثير من مذهب أستاذه، ومن بين ذلك أنه كان على عكس الجنيد يفضل السكر على الصحو أو الفناء، ومن أجل ذلك وقع الحلاج فيما أوصله فى النهاية إلى ما أدى إلى قتله وحرقه، وقد روى أن الجنيد قد سمع شيئاً من هذا من الحلاج فى حياته فرفض صحبته، وتبرأ من قوله، ونصحه بالإقلاع عنه، فمما يذكره الهجويرى أنه " قد (وجد) فى الحكايات أنه حين تبرأ الحسين بن منصور فى حال غلبته (أى فى حال كونه مغلوباً على نفسه من السكر) — من عمرو بن

عثمان، جاء إلى الجنيد، رحمه الله، فقال له الجنيد: لم جئت ؟ قال لأصحب الشيخ قال: لأصحبة لنا مع المجانين، لأنه ينبغي للصحبة الصحة، فإذا وجدتها تكون كما فعلت مع سهل التسترى وعمرو، قال: أيها الشيخ !! الصحو والسكر صفتان للعبد، ولا يزال العبد محجوباً عن ربه حتى تفنى أوصافه، قال الجنيد، رحمه الله: " يا أبا منصور أخطأت فى الصحو والسكر، لأن الصحو بلا خلاف عبارة عن صحة حال العبد مع الحق، والسكر عبارة عن فرط الشوق وغاية المحبة، وكلاهما لا يدخل تحت صفة العبد، وإكتساب الخلق، وأنا أرى يا أبا منصور فى كلامك فضولاً كثيراً كثيراً، وعبارات لا طائل تحتها " وهو أعلم " (35).

وموقف الجنيد هذا الذى آثر فيه الصحو على السكر – فيما أعتقد – كان ثمرة معتقدة فى التوحيد، وثمرة قوله الخاص فى الفناء الذى تميز به عن غيره من الصوفية، والذى عرف عند دراسية باسم "الفناء فى التوحيد " كما أدخله من ناحية أخرى بين أنصار القول بـ "التوحيد الإرادى " أو " الفناء عن إرادة السوى " على حد تعبير شيخ الإسلام أحمد بن تيمية " رحمه الله، ولتفصيل القول فى هذا كله نؤكد أن الجنيد بإيثار الصحو على السكر قد خالف غيره من الصوفية متقدميهم ومتأخريهم الذين أثروا السكر على الصحو، وبهذا وصلوا إلى مقام الفناء، بمعنى الفناء عن البشرية والبقاء بالإلهية.

ومن ثم كان قولهم فى التوحيد أن الموحد هو الموحد، وأن الناطق بالتوحيد على لسان العبد هو الحق، وأنه لا يوحده إلا نفسه، فلا يكون الموحد إلا الموحد، ويفرقون بين قول فرعون " أنا ربكم " وبين قول الحلاج: " أنا الحق " و " سبحانى " فإن فرعون قال ذلك وهو يشهد

نفسه فقال عن نفسه، وأما أهل الفناء (من قبيل الحلاج والبسطامى وغيرهما) فغابوا عن نفوسهم وكان الناطق على لسانهم غيرهم، ويعنون بذلك أن الناطق فى هذه الأحوال هو الله سبحانه وتعالى، لأنه حسب معتقدهم وقولهم بالفناء قد فنوا عن أنفسهم وحلوا فى الله أو حل الله فيهم أو إتحدوا بالله، أو أنه لم تبق – فى نظرهم – ثمة حقيقية واحدة إذا نظرت إليها من جهة فهى الخالق، وإذا نظرت إليها من جهة أخرى فهى الخلق، كما هو الشأن عند أنصار وحدة الوجود.

أما الجنيد ذلك الشيخ المحافظ على سلامة عقيدته، والمتمسك بالكتاب والسنة، فلم يوافق على أقوال هؤلاء فى الفناء بالصورة التى فضلوه فيها على البقاء، وفى رده على هؤلاء – عندما سئل عن التوحيد – قال: هو الفرق بين القديم والمحدث فيبين أن التوحيد لا يتم إلا بأن يفرق المرء بين الرب القديم، والعبد المحدث، لا كما يقوله هؤلاء الذين يجعلون هذا هو هذا(36)، ولا شك أن ما يقوله هؤلاء من توحيد بمعنى الاتحاد أو الحلول أو وحدة الوجود يلغى القول بالثنائية التى تفرق بين الله والعبد، أو الخالق والمخلوق، أو الرب والمربوب، وهو ما يتنافى مع جوهر الشريعة الإسلامية تماماً، بل هو يهدد جوهرها، والذى يقوم أساساً على تحقيق الألوهية والربوبية والعبودية معاً، ويقول تعالى " وما خلقت الجن والأنس إلا ليعبدون "(37) فكيف تتحقق هذه العبودية لله تعالى، وليس هنالك ثمة شئ واحد هو الموحد والموحد فى الوقت نفسه، ومن هنا كان تأكيد الجنيد فى أولى خطوات التوحيد على هذه التفرقة يبين الله تعالى القديم والإنسان المحدث.

أما الفناء الذى قال به الجنيد، وإن اشترك فى الاسم مع غيره من الصوفية فقد كان عنده وعند أتباعه أمراً آخر يتفق مع جوهر العقيدة

الإسلامية، ألا وهو بمعنى تخليه النفس أو إفناء النفس عن كل ما يتعلق بالهوى والشهوة، فضلاً عن التعلق بكل أمور الدنيا، اللهم إلا ما لزم منها من الضروريات، ذلك الذى عنى به مجاهدة النفس من أجل التحقيق من هذا الفناء، والجنيد لا يهون من هذه المهمة.. مهمة مجاهدة النفس ولا من خطورة ذلك على الإنسان المؤمن، يقول الجنيد: أساساً الكفر قيامك مراد نفسك لأنه لا أقتران للنفس بلطيفة الإسلام، فهى لا محالة تجد فى الإعراض، والمعرض منكر، والمنكر غريب "[38]، وفى مقابل هذا أكبر الجنيد من قدر الاستعداد لمجاهدة النفس والقدرة عليه مما جعله يوصفه بأنه أكبر أو أعظم عبادة، فقد سئل الجنيد -رضى الله عنه - ما الوصل ؟ قال: ترك ارتكاب الهوى، فمن يرد أن يكرم بوصله الحق يجب أن يخالف هوى الجسد لأن العبد لا يقوم بعبادة أبداً أعظم من مخالفة الهوى، إذ أن حفر الجبل بالظفر أيسر على ابن أدم من مخالفة النفس والهوى [39] ".

وهذا لا يعنى أن الجنيد أيأس المؤمنين من هذه المهمة، بل دعاهم إليها، وهنا أكد الجنيد على نقطة أخلاقية وعقيدية فى الوقت نفسه، ألا وهى أن الإنسان ليس دائماً قادراً على هذا، أى على التغلب على الهوى، وفى هذه الحالة رأى الجنيد أنه لا مفر للمؤمن - ولا شئ عليه - من أن يلجأ ويلوذ إلى الله سبحانه وتعالى ليعينه ويوفقه ويسدد خطاه من أجل التغلب على هوى نفسه.

وفى هذا نرى الجنيد يوصى السالك إلى الله فيما يوصيه به بقوله: " وأما الموطن الذى يخلو فيه (السالك) بتأديب نفسه، ويتقصي فيه حال معرفتها، فإنه ينبغى لمن عزم على ذلك، وأراد المناصحة فى المعاملة، فإن النفوس ربما خبت فيها منها أشياء، لا يقف على حد ذلك

إلا من بصر ما هنالك فى حيز حركة الهوى فى محبة فعل الخير المألوف، فإن النفوس إذا ألفت فعل الخير صار خلقاً من أخلاقها، وسكت إلى أنه موضع لما أهلت له، وإرتدت به، وترى أن الذى جرى عليها من فعل ذلك الخير فيها هى له أهل، ويرصدها العدو المقيم بفنائها، والمجهول له السبيل على مجارى الدم فيها، فيرى هو بقوة كيده خفية غفلتها، فيختلس بممايله الهوى ما لا يمكنه الوصول إلى إختلاسه فى غير تلك الحال، فإن تألم لوكزته منه وعرف نفسه أسرع بالإنابة إلى من لا تقع الكتابة منه إلا به فاستقصى من نفسه علم الحالة التى منها وصل عدوه إليه، فحرسها بلياذة الملجأ، وإلقاء الكشف، وشدة الافتقار، وطلب الاعتصام، كما قال الكريم بن الكريم بن الكريم يوسف بن يعقوب بن إبراهيم عليهم السلام: " وإلا تصرف عنى كيدهن، أصب إليهن وأكن من الجاهلين "[40]، وعلم يوسف أن كيد الأعداء مع قوة الهوى لا ينصرف بقوة النفس﴿ فَٱسْتَجَابَ لَهُۥ رَبُّهُۥ فَصَرَفَ عَنْهُ كَيْدَهُنَّ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ ﴾(*)" [41] .

ولكن فى النهاية إذا ما نجح الإنسان فى التحقيق من الفناء والتخلى عن هوى ورغبات النفس.. هنا فقط تلتقى إرادة هذا الإنسان المؤمن مع إرادة الله، ويتلقى ما يحبه هذا الإنسان مع ما يحبه الله سبحانه وتعالى، فلا يكون له إرادة لسوى ما يريده الله، ولا يكون له حب لشئ إلا لما يحبه الله، ولا بُغْض لشئ إلا لما يبغضه الله سبحانه وتعالى، وهو ذلك الفناء الذى سماه ابن تيمية – كما أشرنا من قبل – بالفناء عن إرادة السوى، وسمى أهله بأنهم أهل الاستقامة.

(*) يوسف : 33 .

وقد أخطأ البعض وخاصة بعض المستشرقين حين فهموا ما إنتهى إليه الجنيد من قوله بالفناء، على أنه فناء الصفات البشرية تماماً لتحل محلها الصفات الإلهية، أو أنها بعبارة أخرى تعنى التأله، وقد رد أستاذنا الدكتور" محمد كمال جعفر"، على هذه المزاعم مؤكداً براءة الجنيد من كل ما نسبوه إليه فى هذا الشأن فقال: " والآن نرى أن من المغالاة الجامعة أن نصف وقوع الصوفى تحت تأثير الصفات الإلهية، بأنه تأله، أى صيروه الإنسان إلهاً، ناهيك بإدعاء " بروفسور زنير " أن الجنيد يتحدث عن فكرة حلول الله فى الإنسان أو سكنه فى الإنسان.

والحقيقة أن الجنيد فى شرحه لوقوع الإنسان تحت تأثير الصفات الإلهية قنع بالحديث القدسى: ".. كنت سمعه الذى يسمع به.. إلخ " مستلزماً فى شرحه طريق التحفظ بعبارات لا يمكن الاعتراض عليها، حيث يستعمل ألفاظاً مثل اللطف والهداية والتوفيق أو التأييد، ولا يوجد أى نص جنيدى يتحدث عن التأله والحلول... " (42).

وفى أعتقادنا أن ما زعمه هؤلاء عن الجنيد لا يستقيم مع مذهبه الذى يؤكد فيه: أولاً: على إثبات الثنائية بين الله تعالى القديم وبين العبد المحدث، وتباين كل منهما عن الأخر. ثانياً: تأكيده على تفضيل الصحو على السكر والبقاء. وهو فى هذا أن كان قد إتخذ من الفناء طريقاً سلكه للوصول إلى التخلص من هوى النفس ورغباتها، تلك التى بدونها لا يمكن التحقق من كمال العبودية، ولا يمكن التحلى بالخلق الكامل إذا ما نجح الإنسان فى التحقق من هذا الفناء بهذا المعنى فإن الجنيد يؤكد على ضرورة كون الإنسان المؤمن فى هذه الحالة فى حالة صحو وبقاء حتى يتمكن من أن يتبين ما أمر الله به وما نهى الله عنه فيلتزم بالمأمور وينتهى عن المنهى عنه.

وقد أفاض شيخ الإسلام ابن تيمية فى بيان هذه القضية واستشهد بقول لواحد من تلاميذه مدرسة الجنيد المتأخرين هو الشيخ " عبد القادر "(*)، فى كتابه " فتوح الغيب " حيث يقول موصياً تام، وها هو قوله: "اخرج من نفسك، وتنح عنها، وأنعزل عن ملكك، وسلم الكل إلى الله تبارك وتعالى، وكن بوابه على باب قلبك، وأمتثل أمره تبارك وتعالى فى إدخال من يأمرك بإدخاله، وأنته نهيه فى صد من يأمرك بصده، فلا تدخل الهوى قلبك بعد أن خرج منه، وإخراج الهوى من القلب بمخالفته وترك متابعيه فى الأحوال كلها، وإدخاله فى القلب بمتابعته وموافقته، فلا ترد إرادة غير إرادته تبارك وتعالى، وغير ذلك منك غير، وهو واد الحمقى، وفيه حتفك وهلاكك وسقوطك من عينه تبارك وتعالى، وحجابك عنه، أحفظ أبداً أمره، وأنته أبداً نهيه، وسلم إليه أبداً مقدوره، ولا تشركه بشئ من خلقه، فإرادتك وهواك وشهواتك خلقه، فلا ترد ولا تهوى ولا تشته لئلا يكون شركاً، قال الله تعالى: " فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملاً صالحاً ولا يشرك بعبادة ربه أحداً "(43)".

ليس الشرك عبادة الأصنام فحسب، بل هو أيضاً متابعتك لهواك، وأن تختار مع ربك شيئاً سواه من الدنيا، وما فيها، والآخرة وما فيها، فما سواه تبارك وتعالى غيره، فإذا ركنت إلى غيره فقد أشركت به غيره فأحذر ولا تركن، وخفف ولا تأمن، وفتش ولا تغفل فتطمئن،

(*) هو أبو محمد عبد القادر بن موسى بن عبد الله بن أبى صالح الجيلانى، ويعرف بالقطب، وهو احد الأقطاب الأربعة (الرفاعى والجيلانى والبدوى والدسوقى) وإليه تنسب الطريقة القادرية، ولد عام 471 هـ - 1078 م وله جهود فى علوم الفقه والحديث والأدب واتجه إلى التصوف، وله عدة مؤلفات أكثرها فى التصوف منها : "الفتح الربانى والفيض الرحمانى" و " فتوح الغيب " و " الفيوضات الربانية " وتوفى ودفن ببغداد عام 561 هـ 1165 م .

ولا تضف إلى نفسك حالاً ولا مقاماً، ولا تدع شيئاً من ذلك "[44]، ولعمرى فإن هو حقاً طريق كل مسلمك يريد لنفسه الاستقامة والنجاة، ولعقيدته النقاء من البدع والضالات التى وقع فيها كل من تهاون فى شأن عقيدته.

ثالثا : الجنيد والحب الإلهى وبواعثه:

لا شك فى أن حب الله ورسوله الله صلى الله عليه وسلم من الأمور التى تقرها وتدعو إليها التعاليم الإسلامية كتاباً وسنة، ولكن ينبغى ألا يكون هذا الحب بمعنى المحبة فحسب، بل المحبة المتبوعة بكمال العبودية لله سبحانه وتعالى، أى بمعنى المحبة التى تتبع بالعمل بما تأمرنا به تعاليم الكتاب والسنة، والإنتهاء عما تنهانا عنه، أما المحبة التى تقف عند مجرد ما يتصور للنفس من خيالات ورؤى قد يصحبها شئ من الشعور بالارتياح أو السعادة، أو قد يصحبها شئ سكر الإنسان بما يتوفر له من شعور باللذة، والغيبة عما هو فيه، بل وقد تعجزه عن وصف حاله.. فهى أمر لا يرضى قطاع كبير من مفكرى الإسلام المتمسكين بكتاب الله وسنة رسوله، وها هو شيخ الإسلام ابن تيمية فى سياق نقده لمن يقصروا عبادة الله تعالى على الحب فقط، يربط بين محبة الله ورسوله وبين العمل والجهاد فى سبيله " والجهاد يتضمن كمال محبة ما أمر الله به، وكمال بغض ما نهى الله عنه، ولهذا قال فى وصف من يحبهم ويحبونه ﴿أَذِلَّةٍ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ يُجَٰهِدُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَآئِمٍ﴾[45].

بل نجده يربط أيضاً بين من يقصر العبادة على محبة الله فحسب دون استكمال تمام العبودية بالقيام بعمل ما أوجبه الله وبين اليهود والنصارى إذ يقول " فإتباع هذه الشريعة الإسلامية والقيام بالجهاد بها

من أعظم الفروق بين أهل محبة الله وأوليائه الذين يحبهم الله ويحبونه، وبين من يدعى محبة الله ناظراً إلى عموم ربوبيته، أو متبعاً لبعض البدع المخالفة لشريعته، فإن دعوى هذه المحبة لله من جنس دعوى اليهود والنصارى بالمحبة لله بل تكون دعوى هؤلاء شراً من دعوى اليهود والنصارى لما فيهم من النفاق الذى هم به فى الدرك الأسفل من النار[46]، كما قد تكون دعوى اليهود والنصارى شراً من دعواهم إذا لم يصلوا إلى مثل كفرهم " [47].

وبالرغم من هذا البيان الواضح لموقف الإسلام من دعوى الحب الإلهى، نجد من المتصوفة من أنزلق فى الطريق دون تقيد بتعاليم الإسلام فيما يتعلق بجوهر الحب لله، فجعهلوا من الحب أمراً قريباً من التصور النصرانى للحب الإلهى، فجعلوا منه نهاية مطافهم، وغاية غايتهم، لا يفعلون به ولا بعده شيئاً، إلا السكون والسكر واستمرار النشوة به، ومنهم من تعدى ذلك إلى ما هو أخطر وأفظع من ذلك، فإنتهى معه إلى تصور ما عرف عندهم بمقام الخلة مع الله تعالى، ذلك الذى لبعضهم إسقاط التكليف الشرعى، وفى أعتقادى أن هذا يدخل فيما وصفه ابن تيمية أشر مما عليه اليهود والنصارى.

أما أبو القاسم الجنيد – رحمه الله تعالى – فقد ألتزم فى محبته لله تعالى بتلك القيود التى رسمتها تعاليم الكتاب والسنة، ومن ثم لم يقع فيما وقع فيه غيره من دعاة الحب الإلهى، وقد عرف الجنيد المحبة بقوله: " المحبة ميل القلوب " وشرح أبو بكر الكلاباذى هذه العبارة فقال أنها تعنى: " أن يميل قلبه إلى الله، ولى ما الله من غير تكلف"[48]، ولا يعنى الميل إلى الله وإلى ما لله من قبل العبد غير الميل إلى كل ما يأمر به الله، وحب كل ما يحبه الله، والميل عن كل ما ينهى عنه الله،

وبغض كل ما يبغضه الله، ومن غير تكلف يعنى من غير معاناة، وبعبارة أخرى أن تصير الطاعة لله أمراً ميسوراً وحبباً إلى نفس الإنسان المؤمن.

وهو ما يؤكده الهجويرى فى " كشف المحجوب " بقول سهل بن عبد الله، رحمه الله " المحبة معانقة الطاعات ومباينة المخالفات، لأنه كلما كانت المحبة فى القلب أقوى، كان أمر الحبيب على الحبيب أيسر، ذلك لأنه يجوز أن يوصل الله تعالى العبد فى محبته إلى درجة ترتفع فيها عنه مشقة أداء الطاعة، لأن مشقة الأمر تكون على مقدار المحبة، وكلما كانت المحبة أقوى كانت مشقة الطاعة أسهل، وهذا ظاهر فى حال – صلى الله عليه وسلم – لأنه عندما جاء القسم من الحق " لعمرك [*] " أكثر من العباد فى الليل والنهار إلى حد أنه عجز عن جميع الأعمال وتورمت قدماه [**] المباركتان حتى أن الله تعالى قال: ﴿طه ۝١ مَآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْقُرْءَانَ لِتَشْقَىٰٓ ﴾ [49] ويجوز أيضاً أنه فى حال أداء الأمر ترتفع رؤية الطاعة عن العبد " كما كان النبى عليه السلام " حيث كان يقول: " أنه ليغان على قلبى حتى أستغفر الله فى كل يوم سبعين مرة " [50]، لأنه لم يكن ينظر إلى نفسه وإلى عمله حتى يعجب بطاعته، بل كان ينظر إلى أمر الحق بالتعظيم ويقول أن طاعتى لا تليق به (51).

(*) والإشارة هنا إلى ما جاء فى قوله تعالى : " ولعمرك أنهم لفى سكرتهم يعمهون فأخذتهم الصيحة مشرقين فجعلنا عاليها سافلها وأمطرنا عليهم حجارة من سجيل، إن فى ذلك لآيات للمتوسمين " .

(**) جاء فى صحيح البخارى : " حدثنا صدقة بن الفضل أخبرنا ابن عبيد، حدثنا زياد أنه سمع المغيرة يقول : قام النبى صلى الله عليه وسلم حتى تورمت قدماه فقيل له غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر، قال : أفلا أكون عبداً شكورا " . (انظر :صحيح البخارى، طبعة الشعب ، جـ 6 ، ص 169 .)

ومن ثم لم تكن المحبة لله سبحانه وتعالى – كما فهمها البعض الذين ينتسبون إلى التصوف أو يوسمون بالمتصوفة – هى مجرد الهيام بالله أو بحب الله مما يوصلهم أحياناً إلى ما يزعمون من فناء أو سكر، وهو ما يرفضه الجنيد مؤثراً عليه حياة الصحو واليقظة المصحوبة بالإدارة القوية القادرة على التمييز بين الأمر والنهى الشرعيين، ومتابعة المأمورية والانتهاء عن المنهى عنه، ولكل هذا كانت حقيقة المحبة عند الجنيد هى تلك التى صورها بعد ذلك ابن تيمية فى قوله: " حقيقة المحبة لا تتم إلا بموالاة المحبوب، وهو موافقته فى حب ما يحب، وبغض ما يبغض، والله يحب الإيمان والتقوى، ويبغض الكفر والفسوق والعصيان، ومعلوم أن الحب يحرك إرادة القلب، فكلما قويت المحبة فى القلب طلب القلب فعل المحبوبات، فإذا كانت المحبة تامة استلزمت إرادة حازمة فى حصول المحجوبات، فإذا كان العبد قادراً عليها حصلها، وإن كان عاجزاً عنها ففعل ما يقدر عليه من ذلك، كان له أجر كأجر الفاعل " (52).

وترتيباً على فهم الجنيد للمحبة وكيفية معاينته لها كان له أيضاً موقف مخالف فى مثيراتها، فإذا كان غيره من المتصوفة الذين تعلقوا بالحب الإلهى، ونتيجة لفهمهم له سعوا نحو اصطناع وسائل السماع والتصدية والذكر كمثيرات لعواطف الحب، ووجدان أن المحبة، فإن الجنيد ومن تابعه سعوا إلى التحلى أو التعلق على حد تعبير سهل ابن عبد الله التسترى بكل ما يحبه الله وبرضاه ومحاولة الائتمار بكل ما هو مأمورية به من قبل الله تعالى، والإنتهاء عن كل ما هو منهى عنه من قبله عز وجل، سعياً نحو تدعيم أواصر المحبة من قبل العبد لله تعالى، وطمعاً فى محبة الله له أيضاً، وهو أمر وارد فى التعاليم

الإسلامية، فإن الله كما يحبه المؤمنون من عباده فهو يحب عباده المؤمنين، ومحبة الله للعبد تعنى أنه ينعم عليه كثيراً، ويثيبه فى الدنيا والآخرة، ويؤمنه من محل العقوبة، ويعصمه من العصية ويكرمه بالأحوال الرفيعة والمقامات السنية، ويقطع سره عن الالتفات إلى الغير، ويوصل إليه الأزلية حتى يتجرد من الكل وينفرد لطلب رضائه، وحين يخص الله تعالى العبد بهذه المعانى فإنهم يسمون تخصيص إرادته المحب وهو ما عليه الجنيد – رحمه الله – وصحبه [53]. أما عن وسائل غير الجنيد من المتصوفة التى يزعمون أنها تثير المحبة، وموقف الجنيد منها فيصورها شيخ الإسلام ابن تيمية فى قوله: " وصار فى بعض المتصوفة من يطلب تحركها (أى المحبة) بأنواعها من سماع الحديث، كالتصفير، وسماع المكاء والتصدية [*]، فسمعون من الاقوال والأشعار ما فيه تحريك جنس الحب الذى يحرك من كل قلب ما فيه من الحب بحيث يصلح الأوثان والصلبان والأخوان والأوطان والمراد والنسوان،

(*) نشير هنا إلى ما جاء فى قوله تعالى : " وما كان صلاتهم عند البيت إلا مكاء وتصدية، فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون " . (الانفال / 35 .) ، وجاء فى تفسير هذه الآية : " وما لهؤلاء المشركين الا يعذبهم الله وهم يصدون عن المسجد الحرام الذين يصلون لله فيه ويعبدونه، ولم يكونوا لله أولياء، بل أولياؤه الذين يصدونهم عن المسجد الحرام وهم لا يصلون فى المسجد الحرام " وما كان صلاتهم عند البيت " يعنى البيت العتيق " إلا مكاء " وهو الصفير، يقال " مكا يمكو مكوا ومكاء " وقد قيل أن " المكو " أن يجمع الرجل يديه ثم يدخلهما فى فيه ثم ويصيح .. وأما " التصدية " فأنها التصفيق، ويقال : " صدى يصدى تصدية " و " صفح " بمعنى واحد " (تفسير الطبرى بتحقيق محمود شارك ج13 ص 521 – 522، والمقصود هنا بالمكاء والتصدية فى السماع المصطنع عند بعض الصوفية هنا بالمكاء والتصدية فى السماع المصطنع عند بعض الصوفية هو ما نراه من صفير وإنشاء وتصفيق فيما يعقدونه من أذكار وحضرات مصطنعة لإثارة واجدان المحبة، كما يزعمون، وهو بالطبع ليس من الدين الصحيح فى شئ، ولا أصل له فى الكتاب والسنة، والله أعلم .

كما يصلح لمحب الرحمن، ولكن كان الذين يحضرونه من الشيخ يشترطون له المكان والأمكان والخلان، وربما اشترطوا له الشيخ الذى يحرس من الشيطان، ثم توسع فى ذلك غيرهم حتى خرجوا فيه إلى أنواع من المعاصى، بل إلى أنواع من الفسوق بل خرج فيه طوائف إلى الكفر الصريح بحيث يتواجدون على أنواع من الأشعار التى فيها الكفر والإلحاد، مما هو من أعظم أنواع الفساد وينتج ذلك من الأحوال بحسبه، كما تنتج لعباد المشتركين وأهل الكتاب عباداتهم بحسبها.

والذى عليه محققو المشايخ أنه كما قال الجنيد – رحمه الله – من تكلف السماع فتن به، ومن صادفه السماع استراح به، ومعنى ذلك أنه لا يشرع الاجتماع لهذا السماع المحدث، ولا يؤمر به ولا يتخذ ذلك دينا وقربة، فإن القرب والعبادات إنما تؤخذ عن الرسل صلوات الله وسلامه عليهم، فكان أنه لا حرام إلا ما حرمه الله، ولا دين إلا ما شرعه الله، قال الله تعالى: ﴿ أَمْ لَهُمْ شُرَكَٰٓؤُاْ شَرَعُواْ لَهُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنۢ بِهِ ٱللَّهُ ﴾[54]، ولهذا قال تعالى: ﴿ قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ ﴾[55] " فجعل محبتهم لله موجبه لمتابعة رسوله، وجعل متابعة رسوله موجبة لمحبة الله لهم "[56].

رابعا : المعرفة بالله عند الجنيد:

لقد أولى المتصوفة بعامة، ورجال التصوف السنى بخاصة قضية المعرفة بالله سبحانه وتعالى اهتماماً كبيراً إلى درجة نستطيع أن نقول معها أنها تمثل جوهر مذهبهم، أو أسمى غاية لهم، وقد بدأ القشيرى حديثه عن المعرفة عند جماعة التصوف السنى بذكر حديث لرسول الله – صلى الله عليه وسلم – وهو ما روى ".. عن عائشة رضى الله عنها أن النبى صلى الله عليه وسلم قال: إن دعامة البيت أساسه، ودعامة الدين

المعرفة بالله تعالى، واليقين والعقل القامع، فقلت بأبى أنت وأمى ما العقل القامع، قال: الكف عن معاصى الله والحرص عند العلماء هو العلم، فكل علم معرفة، وكل معرفة علم، وكل عالم بالله تعالى عارف، وكل عارف عالم " ثم ذكر أنه على رأى هؤلاء القوم المعرفة " صفة من عرف الحق سبحانه بأسمائه وصفاته، ثم صدق الله تعالى فى معاملاته، ثم تنفى عن أخلاقه الرديئة وآفاته، ثم طال بالباب وقوفه، ودام بالقلب إعتكافه، فحظى من الله تعالى بجميل إقباله، وصدق الله تعالى فى جميع أحواله، وأنقطع عن هواجس نفسه، ولم يصغ بقلبه إلى خاطر يدعوه إلى غيره، فإذا صار من الخلق أجنبياً، ومن آفات نفسه بريا، ومن المساكنات والملاحظات نفياً، ودافى السر مع الله تعالى مناجاته، وحق فى كل لحظة إليه رجوعه، وصار محدثاً من قبل الحق سبحانه بتعريف أسراره يجريه من تصاريف أقدراه يسمى عند ذلك عارفاً، وتسمى حالته معرفة، وفى الجملة فبمقداره أجتبيته عن نفسه تحصل معرفته بربه عز وجل " (57).

وكما ذكرنا فى بداية هذا الحديث عن المعرفة، أن المتصوفة يرون فى تحقيقها للعارف غاية غاياته، ومن ثم فهى تمثل عندهم السعادة الحقيقية، ولا يعنى ذلك كما سنرى عند الجنيد تلك الحالة السكونية الاستاتيكية التى يقفون عندها، ولكنهم يعنون بها على العكس من ذلك تلك الحالة الديناميكية، وبمعنى أنه عن طريق المعرفة بالله تعالى تزداد معرفة الإنسان بأوامر اللهخ ونواهيه وتصرفات أحكامه مما يعينه على الالتزام بما أمر الله به والإنتهاء عن محرماته مما يجعله يفوز بوعد الله تعالى بالثواب فى الدنيا والآخرة، وهو قمة السعادة التى ينشئها كل مؤمن، وعن الربط بين المعرفة وتحقيق هذه السعادة، وبين عدم المعرفة

وبين الشقاوة يقول الإمام أبو حامد الغزالى أحد متصوفة المدرسة السنية فى التصوف: " فإن جاهد الإنسان نفسه التحق بأفق الملائكة، وإن استمر على الأسباب الموجبة لتراكم الخبث على مرآة النفس بإتباع الشهوات أسود قلبه وتراكمت ظلمته، وبطل بالكلية استعداده، والتحق بأفق البهائم، وحرم سعادته، وكما أبدنا لا تدارك له، فإذا العمل معناه كسر الشهوات بصرف النفس عن صوبها إلى الجنثية العالية الإلهية، ليمحى عن النفس الهيئات الخبيثة، والعلائق الرديئة التى ربطتها بالجنية السافلة، حتى إذا محقت تلك العلائق أوضعفت حوذى بها نحو النظر فى الحقائق الإلهية، ففاضت عليه من جهة الله تعالى تلك الأمور الشريفة، كما فاضت على الأولياء والأنبياء والصديقين.. ففيضان هذه الرحمة من الله عز وجل على النفس غاية المطلوب، وهو عين السعادة"(58).

نخرج مما ذكرنا حول مفهوم المتصوفة السنيين لمسألة المعرفة بالله سبحانه وتعالى، من حيث كننها، والطريق إليها والغاية منها بالأمور التالية:

1- أن المعرفة بالله سبحانه وتعالى عند رجال التصرف السنى لا يعنى معاينة الذات الإلهية أو الوقوف على حقيقتها، ولكن تعنى الوقوف على الاسماء والصفات لله تعالى، كما وردت فى التعاليم الإسلامية كتاباً وسنة، وعلى درجة عالية من اليقين.

2- أن السبيل إلى التحقيق من هذه المعرفة هو تخلية النفس الإنسانية من التعليق بالاهواء والشهوات وغيرهما من متعلقات الدنيا، اللهم إلا ما لزم منها للحياة، وهو ما قصده المتصوفة السنيون بقولهم فى الفناء.

3- أن كل من ينجح فى التحقيق من هذه الدرجة من الفناء تحدث له المعرفة بالله معرفة يقينية، تعينه على معرفة مجموع الأوامر والنواهى الإلهية وكيفية تصريف الأحكام فى كل ما يعن للإنسان فى حياته، بل وتعينه على الإلتزام بكل ما أمر الله به، والإنتهاء عن كل ما نهى عنه، الأمر الذى يؤدى إلى تحقيق السعادة الحقيقة له، تلك التى ينعم بها الله عليه فى الدنيا والآخرة جزاء على ما كسبته يداه.

5- أنه من الأمور الهامة التى تخرج بها من معالجة الصوفية السنيين لمسألة المعرفة بالله تعالى، أن هذه المعرفة التى قد تحدث للإنسان المؤمن الساعى إليها، إنما هو ليس من قبيل الكسب الشخصى، أى ليس مما حصلت عليه يداه بجهده كما هو الشأن عند أصحاب المعرفة العقلية أو الحسية، ولكنه من قبيل الوهب والمنة التى يمن الله بها على عبده المؤمن.

خامسا : طبيعة المعرفة عند الجنيد:

يرفع الجنيد – كما هو الشأن عند رجال التصوف السنى – من مكانه المعرفة بالله سبحانه وتعالى، إلى حد أنه يجعلها أول درجة فى سلم العبودية لله تعالى فيقول: " أعلم أن أول عبادة الله عز وجل معرفته"[59]، ثم يحدد كيفية هذه المعرفة وطبيعتها فيقول: " وأصل معرفة الله ونظام توحيده نفسى الصفات عنه بالكيف والحيث والاين، فيه إستدل عليه، وكان سبب استدلاله عليه توفيقه، فبتوفيقه وقع التوحيد له "[60] ثم يكمل الجنيد الصورة التى يصاحبها إلى كمال الاعتقاد والتصديق، فيقول: " ومن توحيده وقع التصديق به، ومن

التصديق به وقع التحقيق عليه ومن التحقيق عليه جرت المعرفة به، ومن المعرفة به وقعت الاستجابة له فيما دعا إليه " [61].

ويذكر الكلاباذى أيضاً أنه " سئل الجنيد عن المعرفة فقال: هى تردد السر[62] بين تعظيم الحق عن الإحاطة وإجلاله عن الدرك "[63]، وقد سئل عن المعرفة (أيضاً) فقال: " أن تعلم أن ما تصور فى فى قلبك فالحق بخلافه، فبالها حيرة، لا له حظ من أحد، ولا أحد حظ منه، وإنما وجود يتردد فى العدم لا تتهيأ العبارة عنه لأنه المخلوق مسبوق والمسبوق غير محيط بالسابق " [64].

ويشرح الكلاذباى هذه العبارة بقوله: " هو وجود يتردد فى العدم، يعنى صاحب الحال يقول: هو موجود عياناً وشخصياً وكأنه معدوم صفة ونعاتاً "، وهذا القول يفيد أن معرفة الجنيد لله سبحانه وتعالى تتفق مع نفى المماثلة والمشابهة لله تعالى مع المخلوقين، وهو ما يتفق مع قول أهل السنة والجماعة ويتأكد بقول الله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴾ [65]، كما أنها تعنى أيضاً عدم إحاطة المخلوق بالخالق فى معرفته له سبحانه، بل هو مجرد إدراك أو إحساس قلبى يقينى، يحدث فى القلب بالنسبة للعارف بالله سبحانه وتعالى، دون أن يدركه أو يحيط به، وهو أيضاً مما يتفق مع تعاليم الكتاب والسنة.

وعن الجنيد أيضاً أنه قال عن المعرفة: " هى شهود الخاطر بعواقب المصير وأن يتصرف العارف بسرف ولا تقصير "[66]، وأعتقد أن الجنيد هنا يعنى معرفة العرف بأمور العاقبة التى ينتهى إليها حال المؤمنين طبقاً لأعمالهم فى الدنيا الأمر الذى يجعل المؤمن دائماً يقظاً فطناً فى تصرفه، متمثلاً للأحكام الإلهية على التصرفات، مما يجعله حريصاً دائماً على ألا يقع فى السرف والغلو، ولا يفعل فعلاً أو يسلك

سلوكاً يوقعه فى التقصير فيما أمر الله أو نهى عنه، بل يكون دائماً على طريق الاستقامة.

سادسا : عند الجنيد المعرفة وهبية وليست كسبية:

يتأكد هذا عند الجنيد أولاً بإثباته عجز العقل الإنسانى عن تحصيل أو إكتساب هذه المعرفة، وهو الذى يقول فى هذا المعنى " إذا تناهت عقول العقلاء فى التوحيد تناهت إلى الحيرة " وهو مما يتأكد معه عند الجنيد أن المعرفة بالله ليست كسبية، كما هو شأن المعرفة التى يكتسبها الإنسان عن طريق العقل باصطناع الدليل والبرهان، وليست أيضاً من قبيل المعرفة التى يكتسبها عن طريق استقراء الطبيعة باصطناع الملاحظات أو جمع المعلومات التى يحصلها عن طريق الحس سواء بالتجربة أو الملاحظة، وإنما هى نوع المعرفة المباشرة الضرورية التى يلقى بها إلى الإنسان إلقاء وطريقها هو ما يسمى بالحدس أو الإلهام، ومن هنا كان وصفه لعقول العارفين عندما يصلوا إلى مقام التوحيد بأنها فى حيرة، أو أنها عاجزة تماً، لا دور لها فيما يحدث للإنسان من معرفة، من نوع المعرفة بالله التى يقول بها الجنيد وأصحابه من الصوفية، يقول الجنيد: " أشرف كلمة فى التوحيد ما قاله أبو بكر الصديق رضى الله عنه: سبحانه من لم يجعل خلقه سبيلاً إلى معرفته إلا بالعجز عن معرفته " (67).

ونعتقد أن السبيل المقصود فى عبارة الصديق هو نوع السبل المتعارف عليها فى تحصيل المعرفة من قبيل العقل والحس، وكلاهما غير صالح حسب فهم الصوفية لحصول المعرفة بالله سبحانه وتعالى وهو ما تؤكده أيضاً تعاليم الإسلام كتاباً وسنة، وإن كان هذا لا ينفى حصول هذه المعرفة بالله، ومن أجل هذا يشرح أبو القاسم القشيرى عبارة أبى بكر

الصديق بقوله: " ليس يريد الصديق رضى الله عنه أنه لا يعرف، لأن عند المحققين العجز عن الموجود دون المعدوم، كالمقعد عاجز عن قعوده، إذ ليس بكسب له ولا فعل، والقعود موجود فيه، كذلك العارف عاجز عن معرفته، والمعرفة فيه لأنها ضرورية، وعند هذه الطائفة: المعرفة به سبحانه فى الانتهاء ضرورية، فالمعرفة الكسبية فى الابتداء، وإن كانت معرفة على التحقيق فلم يعدها الصديق – رضى الله عنه – شيئاً بالإضافة إلى المعرفة الضرورية، كالسراج عند طلوع الشمس وانبساط شعاعها عليه " (68).

والمعرفة الضرورية هنا تمثل عند الصوفية قمة المعرفة، ولكنهم – كما رأينا – لا ينكرون صور المعرفة السابقة عليها أو الأدنى منها مرتبة، وهى تلك التى تسمى بالمعرفة الكسبية، التى تكسب عن طريق أدلة وبراهين العقل أو مشاهدة واستقراء الحس، وفى هذا الإطار يشير القشيرى فى مكان سابق إلى ثلاث مراتب أو درجات للمعرفة، منها ما يتم عن طريق المحاضرة، ومنها ما يتم عن طريق المكاشفة.

والمعرفة العليا والمعتد بها عند شيوخ التصوف السنى هى تلك التى تتم عن طريق المشاهدة، يقول القشيرى: " المحاضرة إبتداء ثم المكاشفة ثم المشاهدة، يقول القشيرى: " المحاضرة ابتداء ثم المكاشفة ثم المشاهدة، فالمحاضرة حضور القلب، وقد يكون بتواتر البرهان، وهو بعد وراء الستر، وإن كان حاضراً باستيلاء سلطان الذكر، ثم بعده المكاشفة، وهو حضوره بنعت البيان، غير مفتقر فى هذه الحالة إلى تأمل الدليل، وتطلب السبيل، ولا مستجير من دواعى الريب، ولا محجوب عن نعت الغيب، ثم المشاهدة: وهى حضور الحق من غير بقاء

تهمة، فإذا أصحت سماء السر عن غيوم الستر، فشمس الشهود مشرقة عن برج الشوف " .

ثم يذكر القشيرى رأى الجنيد فى قمة المعرفة المتمثلة فى أعلى هذه الدرجات، وهى المعرفة الناتجة عن المشاهدة، فيقول: " وحق المشاهدة ما قاله الجنيد – رحمه الله - : وجود الحق مع فقدانك، فصاحب المحاضرة مربوط بآياته، وصاحب المكاشفة مبسوط لصفاته، وصاحب المشاهدة ملقى بذاته، وصاحب المحاضرة يهديه عقله، وصاحب المكاشفة يدنيه علمه، وصاحب المشاهدة تمحوه معرفته "(69).

تبقى الإشارة إلى حصول هذ المعرفة الضرورية بالله تعالى تحدث للإنسان حسبما رأى الجنيد وأصحابه بشكل لا دور للإنسان فيه، اللهم إلا التحقق من عملية الفناء بالمعنى الذى حدده الجنيد، الأمر الذى تتهيأ معه نفسه لاستقبال هذه المعرفة أو التلبس بها، وفى هذا المعنى نجد الجنيد فى كتابه فى الفناء يتساءل عن كيفية حصول المعرفة العارف وقد فنى هو عن وجوده، أى تخلص مما فيه من صفات بشرية تربط صاحبها بالهوى والشهوة من جهة وبمتعلقات الدنيا من جهة أخرى، فيقول: " فماذا يجد أهل هذه الصفة (أهل المعرفة) وقد محوت أسم وجودهم وعلومهم ؟ قال وجودهم بالحق بهم، وما بدأ عليهم بقول وسلطان غالب، ولا ما طلبوه فأدركوه وتوهموه بعد الغلبة، فيمحقها وينفيها، فإنه متسبب بهم ولا منسوب إليهم، وكيف يصفون أو يجدون ما لم يقوموا فيحملون ويقارنوه فيعلموه، وأن الدليل على ذلك من الخير لموجود، أليس قد روى عن النبى – صلى الله عليه وسلم – أنه قال: " قال الله عز وجل لا يزال عبدى يتقرب إلىّ بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به، وبصره الذى يبصر به، " وفى الحديث زيادة

فى الكلام غير أنى قصدت الحجة منه فى هذا الموضع، فإذا كان سمعه الذى يسمع به وبصره الذى يبصر به، فكيف تصف ذلك بكيفية أو تحده بحد تعلمه ؟ ولو أدعى ذلك مدع لأبطل فى دعواه، لأنا لا نعلم ذلك كائنا بجهة من الجهات تعلم أو تعرف، وإنما معنى ذلك أنه يؤيده ويوفقه ويهديه ما شاء كيف بإصابة الصواب، وموافقة الحق، وذلك فعل الله عز وجل فيه، ومواهبه له، منسوبة إليه لا إلى الواحد لها، لأنها لم تكن عنه، ولا منه، ولا به، وإنما كانت واقعة عليه من غيره، وهى لغيره أولى وبه أحرى، وإنما جاز أن تكون بهذه الصفة الخفية وهى غير منتسبة به على النحو الذى ذكرنا [70].

سابعا : الفناء شرط المعرفة:

إذا ما تأملنا ما ورد فى النص السابق الذى أورده القشيرى للجنيد عن المعرفة الناتجة عن المشاهدة، وحال العارف معها من حيث أنها تعنى "وجود الحق مع فقدانك" و "صاحب المشاهدة ملقى بذاته" و "صاحب المشاهدة تمحو معرفته" وقفنا على مدى ربط الجنيد – رحمه الله – بين تحقق المعرفة وبين الفناء عن النفس بما فيها من هوى وشهوة، وغير ذلك مما يحول دون تحقيق الشفافية للنفس اللازمة لكونها صالحة لتلقى المعرفة، بعبارة أخرى نجد عند الجنيد أنه لكى تحصل للعارف لابد له من التخلص من كل متعلقات الدنيا أو افتقادها، ولابد له من إلقائه بذاته بهذا المعنى أيضاً.

ذلك لأن الجنيد يرى أن النفس بما فيها من أهواء وشهوات وصفات حيوانية تمثل العائق الذى يعوق تحقيق المعرفة للإنسان، والساتر الذى يقوم بينه وبين ما يعرف، وهو أمر شائع عند الصوفية جميعاً، ويقول الإمام أبو حامد الغزالى: ".... فإن كنت من جوهر الملائكة،

فاجتهد فى معرفة أصلك، حتى تعرف الطريق إلى الحضرة الإلهية، وتبلغ إلى مشاهدة الجلال والجمال، وتخلص نفسك من قيد الشهوة والغضب، وتعلم أن هذه الصفات لأى شئ ركبت فيك، فما خلقها الله تعالى لتكون أسيرها، ولكن خلقها حتى تكون أسرارك وتسخرها للسفر الذى قدامك، وتجعل أحداهما مركبك والأخرى سلاحك حتى تصيد بها سعادتك، فإذا بلغت غرضك فأرم بها تحت قدميك.. "[71].

ولم يكن أمر التحقق بالفناء أمراً سهلاً على الإنسان، بمعنى أنه لم يكن أمر إخماد الإنسان لما فيه من هوى وشهوة بالأمر الميسور له، والمحبب إليه، ولكنه لا مفر من ذلك لمن يريد الفوز بمقام المعرفة بالله سبحانه وتعالى فضلاً عن الفوز بنعمته عليه بالثواب فى الدنيا والآخرة، ومن هنا فالأمر أمر جهاد، والله المستعان، يصور الجنيد هذه المعاناة التى لا يعانيها الإنسان العارف بينه وبين نفسه التى تحول بينه وبين ما قد يهبه الله تعالى أياه من نعمة المعرفة به سبحانه وتعالى فيقول: " وهبنيه ثم إستتربى عنى، فأنا أضر الأشياء على، الويل لى منى، أكادنى وعنه بى خدعنى... كان حضورى سبب فقدى، وكانت متعتى بمشاهدتى كمال جهدى، فالآن عدمت قواى لفناء سرى، لا أجد ذوق الوجود، ولا أخلو من تمكين الشهود، ولا أجد النعيم من جنس النعيم، ولا التعذيب من جنس التعذيب، فطارت المذاقات عنى، وتفانت اللغات من وضعى، فلا صفة تبدى، ولا داعية تحدى، كان الأمر فى إبدائه كما لم يزل فى إبتدائه " [72].

وهنا نقف مع الجنيد عند نهاية عبارته السابقة التى يقول فيها: "كان الأمر فى إبدائه كما يزل فى ابتدائه " فنجده بعد ذلك يأخذنا لتوضيح ما يعنيه بهذا القول فيشير إلى أن الإنسان الذى يسلك هذا

الطريق قد يتحقق له الفناء الذى يجعله معداً لتلقى المعرفة بالله تعالى، ومن ثم فقد تحدث له هذه المعرفة، ولا دور له فى إكتسابها كما أكد الجنيد ذلك من قبل وفى موضوع آخر.

والجنيد يشير وهو بصدد توضيح عبارته هذه إلى ما حدث للإنسان من معرفة بالله سبحانه وتعالى قديماً وهو فى عالم الذر، ذلك الذى أشار إليه الله تعالى فى قوله: ﴿ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِيٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَآ أَن تَقُولُوا يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ ﴾ (73).

وكان الجنيد يشير بهذا إلى أنه ما أشبه اليوم بالبارحة، فكما أن الله تعالى قد عرف بنى آدم بنفسه، وهم فى عالم الذرة، ولا حول ولا قوة لهم، فهو أيضاً قد يعرف السالكين الذين نجحوا فى التحقق بالفناء بحيث صاروا بلا هوى ولا شهوة تقف دونهم ودون تعريف الله بهم.

أو بعبارة أخرى، هؤلاء القوم الذين أصبحوا بلا حول لهم ولا قوة مثلما كانوا فى عالم الذر.. هؤلاء قد يمن الله تعالى عليهم بمعرفته.

وقد يقترب الجنيد فى هذا مما أقره أهل السنة والجماعة بخصوص تفسيرهم لنظرية الإيمان بالله تعالى عند الناس جميعاً من أصحاب الفطرة السليمة، وعلى هذا كان تفسيرهم لكلمة " الفطرة " التى وردت فى قول الله تعالى: ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ (74)، وجاء فى تفسير هذه الآية أنها تعنى: " فسدد وجهك واستمر على الدين الذى شرعه الله لك من الحنفية، ملة إبراهيم الذى هداك الله لها، وكملها لك غاية الكمال، وأنت مع ذلك لازم فطرتك

السليمة التى فطر الله الخلق عليها، فإنه تعالى فطر خلقه على معرفته وتوحيده، وأنه لا إله غيره، كما تقدم عند قوله وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم ؟ قالوا: بلى " وفى الحديث: " أنى خلقت عبادى حنفاء فاجتالهم الشيطاطين عن دينهم... "... وفى المعنى نفسه يستشهد ابن كثير بحديث آخر لرسول الله – صلى الله عليه وسلم – هو: " ما مولود يولد إلا على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه، كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء هل تحسون فيها من جدعاء " ثم يقول " فطرة الله التى فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم "[75].

ولكن على الرغم من وضوح قصد الجنيد من استشهاده بالآية الكريمة السابقة: " وإذا أخذ ربك.. " وأنها لا تعنى أكثر من عقد مشابهة بين حال الفناء عند العارفين من بنى آدم وهم فى عالم الذر والعارفين منهم وهم في عالم الدنيا، أو أنها تعنى الإشارة إلى فطرية الإيمان عند ذوى النفوس المستقيمة التى لا تسيطر عليها الجوانب الحيوانية، أو لم ينحرف بها آخرون عن طريق الإيمان بل عن الفطرة السليمة.. نقول بالرغم من هذا نجد من الباحثين من يحمل قول الجنيد هذا ما لا يتحمله، ويجعله يقر بحياة أخرى للأرواح لها فيها مالها من المعرفة، وما المعرفة التى قد تحدث لهم فى هذه الحياة الدنيا إلا من قبيل التذكر للمعرفة السابقة، وينهض القائلون بهذا فيربطون بين الجنيد وبين أفلاطون القائل أن المعرفة تذكر، كما يربط البعض الآخر منهم بين الجنيد وبين أصحاب الفلسفة الإشراقية الافلاطونية المحدثة وغيرها من المدارس الفلسفية اليونانية [76].

وأعتقد أن هذا فوق ما يحتمله قول الجنيد، فضلاً عن أنه لا جدوى من الإشارة إلى أن ما قال به الجنيد هو من قبيل ما قال به

أفلاطون أو غيره من أعلام الفلسفة اليونانية، خاصة وأن فى التراث الإسلامى من الدلائل والشواهد ما يجعلنا نفهم من خلاله مقولات الجنيد رحمه الله.

ثامنا : بعد الفناء لابد من الصحو عند الجنيد:

إن قول الجنيد بالفناء كشرط لحصول المعرفة بالله تعالى لايعنى أبداً القضاء على ما فى الإنسان من بشرية ليحل محلها نوع من الإلهية كما هو الشأن عند غيره من المتصوفة الذين إنتهوا فى مذاهبهم إلى القول بالتوحد مع الله تعالى من خلال قولهم بالأتحاد أو الحلول أو وحدة الوجود، وما تبع ذلك من إسقاط للأعمال والتكاليف والجنيد يرفض هذا كله. كتب القشيرى: قال رجل للجنيد: من أهل المعرفة أقوام يقولون: إن ترك الحركات من باب البر والتقوى. فقال الجنيد: أن هذا قوم تكلموا بإسقاط الأعمال، وهو عندى عظيم، والذى يسرق ويزنى أحسن حالاً من الذى يقول هذا، فإن العارفين بالله أخذوا الأعمال عن الله تعالى، وإلى الله تعالى رجعوا فيها، ولو بقيت ألف عام لم أنقص من أعمال البر ذرة [77].

والجنيد أيضاً هو القائل – كما ذكرنا من قبل - : ومن المعرفة به (أى بالله تعالى) وقعت الاستجابة له فيما دعا إليه [78]، وكيف تكون الاستجابة والإنسان فى حالة فناء عن البشرية، لأن هذه الاستجابة لله فيما دعا إليه لا تكون إلا من بشر إلى الله تعالى من خلال تحقق العبودية لله سبحانه وتعالى، ومن هنا كانت دعوة الجنيد بأنه لابد من تحقق الصحو بعد السكر، والبقاء بعد الفناء والحضور بعد الغيبة، لأنه بدون ذلك لا يمكن للإنسان أن يقوم بالاستجابة لله فيما يدعوه إليه من خلال الأمر والنهى الشرعيين، والصحو أو الحضور

أو البقاء، إنما يعنى الوعى الكامل بجملة أوامر الله ونواهيه، وإلزام الإنسان نفسه بالائتمار بما أمر الله به، والانتهاء عما نهى عنه. ومن أجل ذلك نرى الجنيد يوصى السالك إلى الله فيما يوصيه به بقوله: وأما الموطن الذى يستحضر فيه السالك عقله لرؤية مجارى الأحكام، وكيف يقليه التدبر، فهو أفضل الأماكن، وأعلى المواطن، فإن الله أمر جميع خلقه أن يواصلوا عبادته، ولا يسأموا خدمته، فقال تعالى ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ [79]، فألزمهم دوام العبادة وضمن لهم عليها فى العاجل الكفاية، وفى الآجل جزيل الثواب، فقال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱرْكَعُواْ وَٱسْجُدُواْ وَٱعْبُدُواْ رَبَّكُمْ وَٱفْعَلُواْ ٱلْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾ [80]. وبالطبع يرى الجنيد أن هذه العبودية لا تتم إلا باستحضار العقل، كما ذكرنا من قبل، وأن استحضار العقل لا يتم بداية إلا بالتحقق من الفناء، لذلك يعود فيقول: ولن يقدر أحد على استحضار عقله إلا بانصراف الدنيا وما فيها عنه (أى عن السالك) وخروجها من قلبه، فإذا انفضت الدنيا وبادت وباد أهلها وإنصرفت عن القلب خلا بمسامرة رؤية التصرف وإختلاف الأحكام، وتفصيل الأقسام، ولن يرجع قلب من هذا وصفه إلى شئ من الانتفاع مما فى هذه الدار التى عنها خرج، ولها ترك، ومنها هرب، ألا ترى حارثة حين يقول: عزفت نفسى عن الدنيا ثم يقول وكأنى أنظر إلى عرش ربى بارزاً، وكأنى بأهل الجنة يتزاورون... وهذا بعض أحوال القوم[81].

تاسعا : بعض أقواله فى الأحوال والمقامات الصوفية:

للجنيد إسهامات وأقوال فى الأحوال والمقامات التى وردت لدى الصوفية، وإن كانت أقواله فيها جاءت خالية تماماً من الشطحات، بل وجاءت ملتزمة بما قيد به علمه من الكتاب والسنة إيماناً وعملاً وعبادة.

فعن التوبة سئل الجنيد فأجاب بأنها: نسيان ذنبك ويشرح الكلاباذى قول الجنيد هذا بأنه يعنى أن تخرج حلاوة ذلك الفعل من قلبك خروجاً لا يبقى له فى سرك أثر، حتى تكون بمنزلة من لا يعرف ذلك قط[82]؛ وعن الزهد قال الجنيد: الزهد خلو الأيدى من الأملاك والقلوب من التتبع [83]؛ وعن التواضع سئل فقط: هو خفض الجناح وكسر الجانب [84]؛ وعن الإخلاص قال: الإخلاص ما أريد به الله من أى عمل كان [85]؛ وعن التوكل قال الجنيد: حقيقة التوكل أن يكون لله تعالى كما لم يكن، فيكون الله كما لم يزل [86]؛ وعن الخوف والرجاء، والحزن والأمن: قال الجنيد – رضى الله عنه - : من صفة الولى أن لا يكون له خوف، لأن الخوف ترقب ترقب مكروه يحل فى المستقبل، أو إنتظار محبوب يفوت فى المستأنف، والولى ابن وقته، ليس له مستقبل فيخاف شيئاً. وكما لا خوف له، لا رجاء له، لأن الرجاء إنتظار محبوب يحصل، أو مكروه يكشف، وذلك فى الثانى من الوقت. وكذلك لا يحزن لأن الحزن من حزونة الوقت، فمن كان فى ضياء الرضا وروضة الموافقة أين يكون له حزن، كما قال تعالى: ﴿أَلَآ إِنَّ أَوْلِيَآءَ ٱللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [87].

ويتصور للعامة فى هذا القول أنه حين لا يكون خوف ولا رجاء ولا حزن يخلفه أمن، فإنه لا يكون أمن ايضاً، لأن الأمن يكون من عدم رؤية الغيب والإعراض عن الوقت، وهذه صفة من ليس لهم رؤية بشرية ولا ركون إلى صفة. والخوف والرجاء والأمن والحزن جملة ترجع إلى حظوظ النفس، فإذا فنيت تلك، صار الرضا صفة للعبد، وإذا جاء الرضا، إستقامت الأحوال فى رؤية المحمول، وظهر الأعراض عن

الأحوال، ومن ثم انكشفت الولاية على القلب، وظهر معناها على السر[88].

وعن الرضا قال الجنيد أيضاً: الرضا ترك الاختيار[89] وذكر القشيرى عن الموضوع نفسه أنه قيل: قال الشبلى بين يدى الجنيد لا حول ولا قوة إلا بالله، فقال الجنيد: قولك ذا ضيق صدر، وضيق الصدر لترك الرضا بالقضاء فسكت الشبلى[90] وبعد أن يستعرض شيخ الإسلام ابن تيمية هذا القول يعلق قائلاً:" وكان الجنيد – رضى الله عنه – سيد الطائفة ومن أحسنهم تعليماً وتأديباً وتقويماً، وذلك أن الكلمة كلمة إستعانة لا كلمة إسترجاع، وكثير من الناس بقولها عند المصائب بمنزلة الاسترجاع، وبقولها جزعاً لا صبراً. فالجنيد أنكر على الشبلى حالة فى سبب قوله لها، إذا كانت حالاً ينافى الرضا، ولو قالها على الوجه المشروع لم ينكر عليه[91].

وعن اليقين قال الجنيد اليقين إرتفاع الشك[92]؛ وعن الذكر أورد الكلاباذى قولاً للجنيد ذكرنا بحقيقة الإيمان التى إتفق عليها علماء المسلمين وهى أن الإيمان هو ما وقر فى القلب ونطق به اللسان.. قال الكلاباذى: أنشدونا للجنيد:

ذكرتك لا أنى نسيتك لمحة   وأيسرها فى الذكر ذكر لسانى[93].

وذكر له أيضاً: قال الجنيد: من قال الله عن غير مشاهدة فهو مفترى، يدل على صحة قوله، قو الله تعالى: ﴿قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ﴾[94].. أكـــــذبهم الله وإن كانت الكلمة صدقا، لأنها لم تكن عن مشاهدة[95].

وعن الوجد نجد صاحب التعرف بعد أن يحدد معنى الوجد بقوله: ومعنى الوجد هو ما صادف القلب من فزع أو غم أو رؤية معنى من أحوال الآخرة، أو كشف حالة بين العبد والله عز وجل[96]" ويقوله: وقالوا: الوجد مقرون بالزوال، والمعرفة ثابتة بالله تعالى لا تزول. يقول أنشدونا للجنيد:

الوجد يطرب من فى الوجد راحته والوجد عن حضور الحق مفقود

قد كان يطربنى وجدى فاشغلنى عن رؤية الوجد ما فى الوجد موجود[97]

ويقول الجنيد عن صفات المؤمنين (العارفين)[98].

وقرت العيون (عيون العارفين) بما أورد على قلوبهم من السرور بالخلوة، به خلا بين أنس أكياس لا يرهبون فى الطريق إليه غيره، ولا يتوسلون إليه إلا به، ولا يسألونه شيئاً غير إدامة التمتع بخدمته، وحسن المعونة على موافقته، فقد أيست منهم الأعداء، وأماتت عنهم الخشية الهوى، وأقرت بهم عيون الأحياء، لا يرون نايلاً هو أعظم مما نالوا، ولا يبتغون بما أنعم عليهم بدلاً، ولا يريدون عنه حولاً، صفاهم العلم، وأدبتهم المعاملة، وأعزهم الانقطاع إلى الله تعالى، وأغناهم عمن سواه. هو طلبة الله وطلابه، ومحبو الله وأحباؤه، هاموا شوقاً إلى رؤيتهم، وحسرة على مفارقتهم، وسروا بمحادثتهم، أرادهم الله فأرادوه، وطلبوا الله فوجدوه، فمن أراد النجارة فليتعجل روح الحياة، يطلب الوصول إلى مناه، فإن الله منية الأولياء، وبغية العقلاء، وطلبة الأصفياء، ولولا ما اهتدوا إليه، ومن ذكرهم دلهم عليه، لم يتعسفهم فيما آلزمهم، ولم يحملهم ما لا يطيقونه، ولم يخلهم ونفوسهم، ولم يؤاخذهم بتقصيرهم، بل أنعم عليهم بجميل قبول العذر فى حين القبول، وتجاوز لهم عما

عجـزت عنـه أبـدانهم، وأوقفهـم علـى جيـل الـصحبة، وكثـرة الايـادى بالحفظ بـالأمم السـابقة بحسـن التثقيـل، وخلاصـهم مـن العـذاب الوبيـل، ودلهم على سـبيل الـشـكر المرضـى عنـده، وألـف بينهم وبـين النظـراء مـن الأشـيـاء والأشـكـال، وصـان قلـوبهم وأبـصـارهـم وأسمـاعهم عـن الـدنو إلى الخنـاء، واتقوا من محادثة شئ منهـا، ممـا يفنـى، وهـانـت عليهم مـصـائب الدنيا، وألفوا مـا خـتـار لهم وليهم، قريـانهم التقـديس والتسبيح والتهليـل، وراحتهم وقرة عيونهم فى مناجاتهم، فما يصدون عند لقائه فى معادهم، وإنما قطع الخلق عن الله عـز وجـل إتبـاعهم الأهـواء، وطـاعتهم الأعـداء، ومحادثتهم لزهـرة الحياة الدنيا، وإيثارهـم مـا يفنـى علـى مـا يبقـى.

فبادر يا أخى إصلاح ما مضى مـن العمـر، ومـا ضـاع منـه بالـسهو والغفلة والتفريط والتوانى، لحفظ ما أبقى عليك منه بالانزعـاج والخوف والجد والحذر قبل أوان الوقت، ونـزول الموت، فإنه لا يرضـى عمـن بقـى إلا بمثل العمل الذى به رضـى عمـن سـلف، فاسـع فـى فكـاك الـرق بترك ملابسة العلايـق الـشاغلة، فـإن لله يومـاً يـبرز فيـه الخبايـا، وتبـدو فيـه الأعمال، يوم لا يثق فيـه شـهيد ولا صـديق بعملـه، ولا يرجـو فيـه أحـد إلا التجـاوز والعفـو مـن ربـه، يـوم تكثـر قيمـة النادمـة، وتقـوى فيـه الملامـة، فـالآن مـا دام العـذر مقبـولاً والوقـت مبـسوطاً، والعمـل ممـدواً، والتوبـة مقبولـة، والـذنب تمحـوه الإنابـة، والنـدم والقـول مـسموعاً، والخـير فيـه متبوعـاً، أو الحـق بينـا، والطريـق واضـحاً، والحجـة لازمـة، فللـه الحجـة البالغـة، فلـو شـاء لهداكم أجمعـين، وأثـار مشيئة الهداية بينـة عنـد أهـل الهـدى، فمـن علامـة مـن نعتـه سـهولة الطاعـة، ومحبـة الموافقـة، ورؤيـة النفس بعين العجـز، والإنقطـاع عـن القيـام بالواجـب، أو المـوالاة والمؤاخـاة والمصافاة والمحبة والمواسـاة، والإيثـار علـى النفـوق لأهـل القـرب والمواصلة

فى ذات الله عز وجل، والمعاونة لأهل الولاية، والذنب عن حريم الحق، والتراضى بالصبر على ما تقدم من الأمر، والاستخفاف وخفة المؤن، والتعليل والتجرى والتحرى، ومدافعة الأوقات والوقوف على حد الأمر فى إدخال السرور عليهم، ومخالطتهم ومجالستهم، وترك الدفع عليهم، فبهم أوصى الله تعالى لنبيه صلى الله عليه وسلم فقال: "ولا تمد عيناك عنهم تريد زينة الحياة الدنيا" (99).

جعلنا الله وإياكم ممن عرف حق الله فاستعمله، واشتغل به، ولم يشتغل عنه، وحفظ علينا وعليك ما استرعانا، وأحسن معونتنا وإياك على أداء الشكر ودوام الذكر، أنه ولى الإحسان، وموعد العبيد الجنان، وواعدهم بالنيران.

الهومش

1- أنظر : الدكتور السيد الجميلى : التصوف السنى، نشرد دار المسلم، القاهرة 1983 م، ص 12 .

2- عبد الكريم القشيرى : الرسالة القشيرية، نشر شركة مصطفى الحلبى، القاهرة 1959 م، ص 20 .

3- أنظر : د. عثمان يحيى : نصوص تاريخية خاصة بنظرية التوحيد، ضمن الكتاب التذكارى لابن عربى، ص 234 .

4- ابن تيمية : العبودية، نشر المكتب الاسلامى للطباعة والنشر، بيروت 1389 هـ ، ص 145 .

5- المقصود هو ما جاء فى قوله تعالى : ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمة ربه قال رب أرنى أنظر إليه، قال: لن ترانى ولكن أنظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف ترانى، فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا وخر موسى صعقاً، فلما أفاق قال سبحانك تبت إليك وأنا أول المؤمنين " . الأعراف / 143 .

6- ابن تيمية : العبودية، ص ص 149 – 150 .

7- الشعراء : 089 .

8- ابن تيمية : الفتاوى، جـ10، ص 337 – 338، نشر الرياض (بدون تاريخ) .

9- المصدر السابق، ص 341 .

10- أنظر : دكتور عرفان عبد الحميد فتاح : نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها نشر المكتب الإسلامى، بيروت 1974 م، ص 18 .

11- أنظر : مقدمة الدكتور على حسن عبد القادر نشر كتاب " دواء التفريط " للجنيد " ضمن كتاب " نصوص فلسفية " مهداه للدكتور إبراهيم مدكور – الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1976، ص 3 .

12- الرسالة القشيرية، ص 20 .

13- كشف المحجوب، جـ2، ص 419 .

14- نصوص فلسفية مهداه إلى الدكتور مدكور، ص 41 .

15- تاريخ بغداد المجلد السابع ص 242 .

16- ابن عبد البر : جامع بيان العلم وفضله جـ1 ص 9 .

17- الرسالة القشيرية ص 20 .

18- الأنعام : 38 .

19- تاريخ بغداد، المجلد السابع، ص 243 .

20- المصدر السابق، ص 244 .

21- الرسالة القشيرية، ص 21 .

22- الجنيد : دواء التفريط – نصوص فلسفية ص 41 .

23- تاريخ بغداد المجلد 7، ص 247 – 248 .

24- ابن تيمية : الفتاوى، جـ 10، ص 516 – 517 .

25- الرسالة لبقشيرية، ص 39 .

26- المصدر السابق، ص 40 .

27- المصدر نفسه، ص 41 .

28- المصدر نفسه، ص 41 .

29- فهد الدين العطار : تذكرة الالياء، جـ1 ، ص 64 ؛ وأنظر أيضاً د. عبد الرحمن : شهيدة العشق الإلهى، ص 87.

30- رسائل الجنيد ، ص 56 ؛ وأنظر أيضاً كتاب : نصوص فلسفية مهداه للدكتور إبراهيم مدكور ص 39 .

31- رسائل الجنيد ، مخطوطة شاهد على بالآستانة، ص 56، ونصوص فلسفية مهداه للدكتور مدكور، ص 40 .

32- أبو الحسين الملطى : التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، ص 94، نشر مكتبة المثنى ببغداد، 1388 هـ - 1968 م، ص 146.

33- الحشر / 2.

34- الهجويرى : كشف المحجوب، جـ2، ص 415 .

35- المصدر السابق، ص 419 .

36- ابن تيمية / الفتاوى، ج 8، ص ص 317 – 318 .

37- الذاريات : 56 .

38- الهجويرى : كشف المحجوب، جـ2، ص 431 .

39- المصدر السابق، ص 440 .

40- يوسف : 34 .

41- الجنيد :كتاب دواء التفريط، نصوص فلسفية ، ص ص44– 45

42- د. محمد كمال جعفر : التصوف طريقاً وتجربة ومذهباً، ص232.

43- الكهف 110 .

44- ابن تيمية : مجموع الفتاوى جـ10 (علم السلوك)، ص ص 517 – 518 .

45- المائدة 54، ابن تيمية : العبودية، ص 141 .

46- يشير إلى قوله تعالى "إن المنافقين فى الدرك الأسفل من النار ولن تجد لهم نصيرا ". النساء / 145 .

47- المصدر السابق ص 133، وأنظر : كتابنا : المذاهب الأخلاقية فى الإسلام ، ص ص 205 – 206 .

48- أبو بكر الكلاباذى : التعرف لمذهب أهل التصوف، ص 109 .

49- طه 1- 2 .

50- راوه مسلم وأبو داود والنسائى عن أنمر مزينة قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : " أنه ليغان على قلبى حتى استغفر الله فى اليوم والليلة مائة مرة .

51- الهجويرى : كشف المحجوب، ص 122.

52- ابن تيمية : كتاب العبودية ، ص ص 105 – 106 .

53- الهجويرى : كشف المحجوب، جـ2، ص 550 .

54- الشورى : 21 .

55- آل عمران : 31 .

56- ابن تيمية : الفتاوى، جـ10، ص 26 – 27 .

57- القشيرى : الرسالة القشيرية، ص 54 .

58- أبو حامد الغزالى : ميزان العمل، ص ص 31 – 32 .

59- أبو بكر الكلاباذى : التعرف لمذهب التصوف، ص 133 .

60- رسائل جنيدية ص 63 – 2، د. طلعت غنام : أضواء على التصوف، ص 167 .

61- المصدر السابق (الموضع نفسه) .

62- قال القشانى عن السر : أنه " هو ما يخص كل شئ من الحق " أنظر : كمال الدين عبد الرازق القاشانى: اصطلاحات الصوفية، نشر الهيئة العامة للكتاب، ص 100 .

63- وهو ما يتفق مع قوله تعالى : " ولا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار، وهو اللطيف الخبير " (الأنعام : 103)، وأبو بكر الكاباذى : التعرف لمذهب أهل التصوف، ص 133 .

64- المصدر السابق (الموضع نفسه) .

65- الشورى :11 .

66- يذكرنا هذا بقول الله تعالى : " والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواماً " (الفرقان : 67) .

67- المصدر السابق، ص 149 .

68- المصدر السابق، ص 149 .

69- المصدر السابق، ص 43 .

70- الجنيد : كتاب الفناء، وذيل كتاب التصوف طريقاً وتجربة ومذهباً للدكتور كمال جعفر، ص 305 .

71- أبو حامد الغزالى : المنقذ من الضلال، نشر مكتبة الجنيدى بالقاهرة (بدون تاريخ) ص ص 75 – 76 .

72- الجنيد : كتاب الفناء، وذيل كتاب الدكتور كمال جعفر : التصوف طريقا وتجربة ومذهباً ، ص ص 303 – 304 .

73- الأعراف : 172 .

74- الرعد : 30 .

75- تفسير ابن كثير، جـ 3، ص 433 .

76- انظر: د. أبو الوفا التفتازانى: المدخل للتصوف الإسلامى، ص 137 ، د. طلعت غنام: أضواء على التصوف ص 165 ، د. محمد هلال: التصوف، ص 49.

77- القشيرى: الرسالة القشيرية، ص 156.

78- رسائل جنيدية، د. طلعت غنام: أضواء على التصوف، ص 167.

79- الذاريات/ 56.

80- الحج / 77.

81- الجنيد: كتاب دواء التفريط، ونصوص فلسفية مهداة للدكتور مدكور، ص 45 – 46.

82- أبو الكلاباذى: التعرف لمذهب أهل التصوف، ص 92.

83- المصدر نفسه، ص 93.

84- المصدر نفسه، ص 97.

85- المصدر نفسه، ص 99.

86- المصدر نفسه، ص 101.

87- يونس: 62.

88- الهجويري: كشف المحجوب، جـ 2، ص 451 – 452.

89- الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوف، ص 102.

90- الرسالة القشيرية، ص 98.

91- ابن تيمية: الفتاوى، جـ 10 ص 686 – 687.

92- التعرف لمذهب أهل التصوف ص 103.

93- المصدر السابق ص 104.

94- من الآية 1 سورة "المنافقون"

95- المصدر السابق ص 105.

96- المصدر السابق ص 112.

97- المصدر السابق ص 113.

98- الجنيد: كتاب دواء التفريط، ونصوص مهداة للدكتور مدكور، ص 47 – 49.

99- الكهف : 28.

الفصل الثانى
التوحيد الشهودى عند الصوفية

وهذا الفصل يشتمل علي محاورين :

المحور الأول : أبو يزيد البسطامي

المحور الثاني : الحسين ابن منصور الحلاج

الفصل الثانى

التوحيد الشهودى عند الصوفية

التوحيد الشهودى هو الصورة الثانية لفلسفة التوحيد عند المتصوفة المسلمين، وقد عرضنا فى الفصل السابق للصورة الأولى له، وهى التوحيد الإرادى، تلك التى تتسامى فيها إرادة الإنسان إلى إرادة الله سبحانه وتعالى، بحيث يصير الإنسان معها ولا يريد إلا ما يريد الله، ولا يجب إلا ما يحب الله تعالى، وكذلك لا يبغض ولا يكره إلا ما يبغض الله ويكره، وهو الأمر الذى يتحقق للإنسان معه غاية الكمال فى أسس صوره ومعانيه.

أما التوحيد الشهودى فهو يعنى التحقق بالوحدة المطلقة فى ذوى المشاهدة والتأمل، وهذا يعنى إتحاد المرء مع الله – إتحاد عيان لا أعيان – بعد فنائه عن الكيان (المعنوى) والأكوان.

والتوحيد الشهودى بهذا يتميز عن التوحيد الإرادى بأنه إذا كانت الحقيقة الإلهية، فى التوحيد الإرادى، تظهر فى مظهر (أمر ونهى) أو (شريعة وقانون) يخضع لها العبد وتتلاشى إرادته فيها. فهذه الحقيقة الإلهية تتجلى لصاحب التوحيد الشهودى فى صورة ذات مقدسة يهيم فى جملاها، ويتعشق كمالها، ويفنى وجودها، وإن كان فناؤه المعنوى هذا فى بحر الوجود الحقيقى لا يعنى أكثر من تسامى الوجود الإنسانى المحدود إلى سماء الوجود الإلهى اللامحدود بدون أن تحدث هذه العملية الغريبة الفائقة أى تغيير فى حقيقة الذات الإلهية المطلقة وكمالها اللانهائى ولكن التغيير كل التغيير هو ما يحصل للإنسان فى

هـذا الموطن الشريف: أنـه الآن إنسـان ربـانى وقـد كـان مـن قبـل إنسـاناً فقط[1].

ويعرض شيخ الإسلام ابن تيمية لهذه الصورة من التوحيـد، صـورة التوحيد الشهودى تحت عنوان "الفناء عن شـهود السـوى" ويـذهب إلى أنهـا تحدث لكثير من السـالكين، فـإنهم لفـرط انجـذاب قلـوبهم إلى ذكـر الله وعبادته ومحبتـه، وضـعف قلوبهم علـى أن تشـهد غير مـا تعبـد وتـرى غير ما تقصد، لا يخطر بقلوبهم غير الله، بل ولا يشعون بـه. كمـا قيـل فى قوله تعـالى: وأصبح فؤاد أم موسى فارغاً إن كادت لتبـدى بـه لـولا أن ربطنـا علـى قلبهـا [2]. قـالوا: فارغـاً مـن كـل شـئ إلا مـن ذكـر موسـى، وهـذا كثير مـا يعرض لمن دهمـه أمـر من الأمـور: أمـا حـب، وأمـا خـوف، وأمـا رجـاء، يبقـى قلبـه منـصرفاً عـن كـل شـئ إلا عمـا أحبـه أو خافـه أو طلبه، بحيث يكـون عنـد اسـتغراقه فـى ذلـك لا يشـعر بغـيره، فـإذا قـوى على صاحب الفنـاء هـذا، فإنه يغيـب بموجـوده عـن وجـود، وبمشـهوده عـن شهوده، وبمذكوره عن ذكـره، وبمعروفـه عـن معرفتـه، حتـى يفنـى مـن لم يكـن، وهـى المخلوقـات، العبـد فمن سـواه، ويبقـى مـن لم يـزل، وهـو الـرب تعـالى، والمـراد فناؤهـا عـن شـهود العبـد وذكـره، وفنـاؤه عـن أن يـدركها أو يشـهدها. وإذا قـوى هـذا ضـعف المحـب حتـى يـضطرب فـى تميزه، فقد يظن أنه هو محبوبه، كمـا يـذكر أن رجـلاً ألقـى نفسه فـى اليم، فألقى محبة نفسه خلفه، فقال: أنا وقعت فما أوقعك خلفـى؟ قـال: غبت بك عنى فظننت أنك أنى [3].

وهذه الصورة من الفنـاء التـى اشـار إليهـا ابـن تيميـة، والتـى يـصل إليها الإنسان وهو فى حالة وحدة الشهود، والتى معها يتسامى وجوده إلى وجود الله سبحانه وتعالى، تقربه من صورة الإنسان وهـو فـى عـالم الـذر

عندما خلقه الله وأشهده على نفسه بأنه هو ربه الأعلى، وقد كان بنو آدم فى ذلك فى حالة من الفناء الكامل من عالم المكونات ولا إمكانية لهم القدرة على الإقرار بالربوبية لله تعالى وهو ما عبر عنه الهجويرى فى قوله: "وحقيقة هذا كله هو أن فناء العبد عن وجوده يكون برؤية جلاله الحق، وتبدو الأحوال والمقامات حقيرة فى نظر همته، وتتلاشى الكرامات فى حاله، فيفنى عن العقل والنفس، ويغنى أيضاً فى عين الفناء عن الفناء، فينطق لسانه بالحق، ويخشع الجسد ويخضع، كما هو الحال فى إبتداء إخراج الذرية من ظهر آدم عليه السلام بدون تركيب الآفات فى حال عهد العبودية (4).

ولكن هذه الصورة من الفناء، التى حدث معها ذلك التسامى لوجود الإنسان إلى وجود الله تعالى، جعلت البعض يظن أنه قد حدث مع هذا نوع من الإتحاد أو الحلول بين الذات الإنسانية والذات الإلهية، وهو الأمر الذى جعل ابن قيم الجوزيه يشير إلى شئ من هذا فى كلام القائلين بالفناء من أصحاب وحدة الشهود فكان قوله: الفناء الذى يشير إليه القوم، ويعملون عليه أن تذهب المحدثات فى شهود العبد، وتغيب فى أفق العدم، كما كانت قبل أن توجد، ويبقى الحق تعالى كما لم يزل. ثم تغيب صور المشاهد ورسمه أيضاً، فلا تبقى صورة ولا رسم. ثم يغيب شهوده أيضاً فلا يبقى له شهود، ويصير الحق هو الذى يشاهد نفسه بنفسه كما كان الأمر قبل إيجاد المكونات، وحقيقته أن يفنى من لم يكن ويبقى من لم يزل (5).

وهذا الأمر الذى انتهى إليه القائلون بالفناء من أصحاب التوحيد الشهودى هو الذى جعلهم يظنون أنه اتحاد، وأن المحب يتحد بالمحبوب، حتى لا يكون بينهما فرق فى نفس وجودهما. وهذا غلط، فإن الخالق

لا يتحد به شئ أصلاً، بل لا يمكن أن يتحد شئ بشئ إلا إذا استحالا وفسدت حقيقة كل منهما، وحصل من اتحادهما أمر ثالث، لا هو هذا ولا هذا، كما إذا اتحد الماء واللبن، والماء والخر، ونحو ذلك [6]. وهو ما لا يصح القول ب هابداً فى علاقة الإنسان بخالقه سبحانه وتعالى.

وقد أنصف البعض القائلين بهذا وعذروهم على أساس أنهم ربما تفوهوا بهذا وهم فى حالة غيبة أو سكر، أى فى حالة لا وعى، ومن ثم يسقط عنهم التكليف والمحاسبة على ما يقولون حتى يفيقوا من غيبتهم وسكرهم، فإذا ما أصروا على ذلك حوسبوا.

هكذا يقول ابن خلدون فى مقدمته :" وأما الألفاظ الموهمة التى يعبرون عنها بالشطحات ويؤاخذهم بها أهلى الشرع فاعلم أن الإنصاف فى شأن القوم أنهم أهل غيبة عن الحس، والواردات تملكهم حتى ينطقوا عنها بما لا يقصدونه، وصاحب الغيبة غير مخاطب، والمجبور معذور فمن علم منهم فضله واقتداؤه حمل على القصد الجميل من هذا، وأن العبارة عن المواجد صعبة لفقدان الوضع لها، كما وقع لأبى يزيد وأمثاله، ومن لم يعلم فضله ولا اشتهر، فمؤاخذ بما صدر عنه من ذلك، إذا لم يتبين لنا ما يحملنا على تأويل كلامه، وأما من تكلم بمثلها وهو حاضر فى حسه، ولم يملكه الحال فمؤاخذ أيضاً، ولهذا افتى الفقهاء وأكابر المتصوفة بقتل الحلاج، لأنه تكلم فى حضور، وهو مال لحاله، والله أعلم [7].

ولكن على أية حال فإن القول بالتوحيد الشهودى عند الصوفية بالرغم مما يضمنه من علو فى المنزلة، واتسامى للروح فإنه قد يكون مثاراً لفتح باب زل من خلال الكثيرون من رجال التصوف، فانتهوا فى

أقوالهم إلى القول بشئ من الإباحية وإسقاط التكاليف، كما صرحوا أيضاً بعبارات أوحت بنظريات فلسفية غريبة عن الحياة الروحية الإسلامية، مثل القول بالاتحاد أو الحلول أو نحو ذلك، وربما كان هذا هو شأن كل فكر مطلق لا يتقيد بقيد أو شرط، فيوقع صاحبه فيما لا تحسن عقباه. وغلى شئ من هذا مما ينطبق على القائلين بالتوحيد الشودى، وما نجم عن قولهم من محاذير أخذها عليهم الفقهاء وغيرهم من المتمسكين بقيد الشرع أشار " وليم جيمس "، فقال: "قد يسمى ذلك الشعور بالانسجام مع الإله الذى يميز أعلى مرحلة من مراحل الشعور به، وحدة واتحاداً معه".

وهكذا يمكن أن ينشأ مذهب إتحاد من أحشاء مذهب التأله، لكن ذلك الشعور بالاستسلام النفسى وبالاتحاد المطلق من ناحية عملية بين المرء وموضع تدبره المقدس، يختلف كل الاختلافات عن أى نوع آخر من أنواع الإتحاد فى الجوهر، إذ لا يزال الموضوع هنا – الذى هو الإله – والذات المدركة – الذى هو أنا – شخصين متمايزين. فلا يزال هو موجوداً خارجاً أحس بوجوده، وأعلى درجة من الاتحاد معه تكون فى نفس الوقت أعلى مرحلة من الشعور بأننى حقيقة موجودة، إختلف كل الإختلاف عن ذلك الموجود المقدس الذى يملأنى روعة وجلالاً [8].

ولكن هذا التردد بين القول بالإتحاد بالله والقول بالتميز بين الله وبين الذات المدركة، والذى ذكره " وليم جيمس "، وهو نفسه ما يذكره أصحاب التوحيد الشهودى من التأكد على الاقرار بثنائيه الله و الانسان.. هذا التردد قد تلاشى فى مرحله لاحقة عند من أكملوا

المشوار بعدهم، فقضوا على هذا التردد وألغوا تلك الثنائيه تماماً من خلال قولهم بالتوحيد الوجودى.

ومن هنا صدق القول بأن أصحاب التوحيد الشهودى قد فتحوا باباً دخل منه أصحاب التوحيد الوجودى، أولئك الذين زلت أقدامهم فقالوا بالوحده الوجودية المطلقة وهو الأمر الذى سنتعرض له فى نفس الفصل التالى.

الهوامش

1- د.عثمان يحيى: نصوص تاريخية خاصة بنصرية التوحيد فى التفكير الإسلامى، الكتاب التذكارى– محى الدين بن عربى فى الذكرى المئوية الثامنة لميلاده، ص 235.

2- ابن تيمية: العبودية ص 146.

3- ابن تيمية: كتاب العبودية ص 146 – 147.

4- الهجويرى: كشف المحجوب جـ 2 ص 486.

5- ابن قيم الجوزية: مدارج السالكين ط ص 80، نقلاً عن: دكتور عرفان عبد الحميد فتاح: نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، ص162.

6- ابن تيمية: العبودية ص 147.

7- ابن خلدون: المقدمة، نشر المطبعة التجارية ص 272 – 475.

8- وليم جيمس: إرادة الاعتقاد د- 2 ص 102، ترجمة الدكتور محمود حب الله، القاهرة: 1949م.

المحور الأول

أبويزيد البسطامى (261 أو 264 هـ)

فناء أدى الى الاتحاد

وهذا المحور يتضمن العناصر التالية :-

- أولاً : أبو يزيد البسطامى والالتزام بالشريعة.
- ثانياً : البسطامى وفكرة الفناء فى التصوف الإسلامى.
- ثالثاً : السبيل الى التحقق بالفناء عند البسطامى.
- رابعاً : البسطامى ونظريته فى الأتحاد.

أبويزيد البسطامى (261 أو 264 هـ)

فناء أدى الى الاتحاد

ويتمثل البسطامى الصوره الثانية من صور التوحيد عند الصوفيه والمسما بـ " التوحيدي الشهودى " أو " الصوره الثانية من صور الفناء عند ابن تيمية والتى أطلق عليها إسم " الفناء عن شهود السوى ".

وأصحاب هذ الاتجاه يخالفون أصحاب الإتجاه الأول من التوحيد، وهو " الوحيد الإرادى " والذى جاءت أقولهم من خلاله ملتزمة بما فى كتاب الله وسنه رسوله صلى الله عليه وسلم غاية الإلتزام ذلك لأنهم فنوا عن إرادتهم البشريه ليصدروا فى أفعالهم عن إراده الله سبحانه وتعالى، فجاءوا بأفعالهم فى غاية الطاعة والعبادة. كما أنهم - أى أصحاب " التوحيد الشهودى " - خالفوا أصحاب صورة " التوحيد الوجودى " الذين صرحوا بالقول والاعتقاد بوحدة الوجود مما خالفوا به

ما هو مقرر فى الكتاب والسنة، ومن أجل هذا نجد أصحاب " التوحيد الشهودى " من أمثال أبى يزيد البسطامى مترددين بأقوالهم بين التمسك بالكتاب والسنة، وبين الخضوع لأحوال الوجد والفناء فتصدر عنهم عبارات موهمة. ومستشنعه الظاهر، فى تعبيرهم عن الصلة بين الانسان والله سبحانه، مما يجعل البعض ينسبونهم الى القائلين بالإتحاد بالله أحياناً وبوحدة الوجود أحياناً أخرى.

والبسطامى : هو أبو يزيد طيفور بن عيسى آدم بن شروساون من أهالى بسطام. وهو فارس من أصلى مجوسى، وقد أعتنق جده الإسلام، وحسن إسلامه، يقول القشيرى: "، ومنهم أبو يزيد طبقور إبن عيسى البسطامى، وكان جده مجوسياً أسلم. وكانوا ثلاثة أخوة: آدم وطيفور وعلى. وكلهم كانوا زهادا عباد. وأبويزيد كان أجلهم حالا، قيل مات سنه 261 هـ وقيل سمه 264 هـ "[1].

والمشكلة الكبرى التى تواجه البسطامى بعد مماته، كما تواجه الباحثين شخصيه وفكره تكمن فى أنه لم يعثر على أى أثر مكتوب يعتمد عليه الباحث كمصدر ثقه، وإنما الإعتماد فى هذا كله على ما يرويه الآخرون من أقواله، وقد ورد فيما كتبه عنه " رينز " فى دائرة المعارف الاسلاميه وترجمه الآب جورج قنواتى مانصه: " ولم يكتب أبويزيد شيئا، على أنه قد انتهى الينا نحو خمسمائة قول من أقواله، بعضها جرئ كل الجرأة، يستشف منه أن الصوفى بلغ بالمجاهده حاله الفناء فى الله فأصبح " عين الجمع " وقد جمع هذه الأقول ورواها أهل حضرته وزواره وخاصه مريده وتابعه أبو موسى (الأول) عيس بن آدم أكبر أبناء أخيه آدم.

وقد تلقى عنه الصوفى البغدادى الشهير "الجنيد " أقوالاً من هذا القبيل باللغة الفارسية وترجمها الى العربيه، وأصحبها بشروح لايزال الكثير منها محفوظاً بكتب الصوفية مثل كتاب النور فى كلمات أبى يزيد طيفور لأبى الفضل السهلجى البسطامى ت 476 هـ، وكتاب " حلية الأولياء "، لأبى نعيم الأصفهانى، وكتاب اللمع للسراج الطوسي، وكتاب كشف المحجوب للهجويري، وكتاب القصد إلى الله المنحول للجنيد، وفيه وردت تتمة قصه المعراج إلى الله المنسوبة إلى أبى يزيد البسطامى [2].

أولا : أبو يزيد البسطامى والالتزام بالشريعة:

ونتيجة لقلة المصادر الثقة التى تروى القول الفصل فى آراء البسطامى إختلفت الأقوال فى آرائه، أو اختلفت الناس فى إختيار ما أيدوا به رأيهم فى أبى يزيد، من هذه الآراء المنقولة عنه، فمن إختاروا حب الصوفية وأبى يزيد، إختاروا من الأقوال ما يصور أبا يزيد فى صوره المتمسك بكتاب الله، والمتابع لسنه رسول الله صلى الله عليه وسلم، والمتمثل للأخلاق الإسلاميه، فمن أمثلة ما يروى عنه دليلاً على تمسكه بالشريعة ما رواه حتى استظهر القرآن كله " وقوله: " قال أبو يزيد: لو نظرتم الى رجل أعطى من الكرامات حتى يرتقى فى الهواء فلا تغتروا به حتى تنظروا كيف تجدونه عنه الأمر والنهى وحفظ الحدود وآداء الشريعة " [3].

كما يوردوا من الأقوال المنسوبة اليه ما يجعله متابعاً لسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم مجانبا للابتداع. فهو لم يسأل الله شيئاً لم يسأله عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم، وفى هذا يروى له القشيرى أيضاً قوله: حدثنا أبوحاتم السجستانى. قال: أخبرنا أبونصر السراج قال:

سمعت طيفور البسطامى يقول: سمعت المعروف بعمى السطامى يقول: سمعت أبى يقول: قال أبويزيد: لقد هممت أن أسأل الله تعالى أن يكفينى مؤنة الأكل مؤنة النساء ثم قلت: كيف يجوز لى أن أسأل الله هذا، ولم يسأله رسول الله تعالى صلى الله عليه وسلم إياه، فلم أسأله، ثم أن الله سبحانه وتعالى كفانى مؤنه النساء حتى لا أبالى استقبلتى إمرأة أو حائط " (4)

بل أكثر من هذا نجد من الأقوال التى إعتمدت عليها هذه الطائفة ما تصور شخصيه أبى اليزيد تصوير الملتزم بأذوق الآداب - الإسلامية التى دعى اليها رسول الله صلى الله عليه وسلم، ومما يذكر القشيرى فى هذا بالإسناد السابق نفسه عن أبى يزيد أنه قال لأحد أصحابه " قم بنا حتى ننظر إلى هذا الرجل الذى شهر نفسه بالولاية، وكان رجلاً مقصوداً مشهورا بالزهد، فمضينا إليه، فلما خرج من بيته ودخل المسجد رمى ببصاقة تجاة القبلة، فأنصرف أبو يزيد ولم يسلم عليه، وقال هذا غير مأمون على آداب من آداب رسول الله صلى الله عليه وسلم، فكيف يكون مأمونا على يدعيه (5).

كما يروى عنه ما يفيد إلتزامه بالشريعة والأخلاق الإسلامية، ويتمثل هذا فى عدة أقوال له حول " البدن "، ويقصد بلفظ البدن هنا "الكائن الحى " أو " الإنسان ". وهو يجمع فيها مجموعة الفضائل التى يجب أن يتحلى بها الإنسان ومجموعة الرذائل التى يجب عليه أن يتخلى عنها، وبيانها كالآتى:

1- عشرة أشياء فرضة على البدان: آداء الفرائض، وإجتناب المحارم، والتواضع لله، وكف الأذى عن الإخوان، والنصيحة للبر والفاجر، وطلب المغفرة، وطلب مرضاة الله فى جميع أموره، وترك الغضب

والكبر والبغى، والمجادلة من ظهور الجفا، وأن يكون وصى نفسه يتهيأ للموت.

2- (و) عشرة أشياء حصن: حفظ العينين، ومعاودة اللسان بالذكر، ومحاسبة النفس، وإستعمال العلم، وحفظ الأدب، وفراغ البدن من شغل الدينا، والعزله من الناس، ومجاهدة النفس، وكثرة العبادة، ومتابعة السنة.

3- (و) عشرة أشياء شرف البدن: الحلم، والحياء، والعلم، والورع، والتقى، والخلق الحسن، والاحتمال، والمداراة وكظم الغيظ، وترك السؤال.

4- (و) عشرة أشياء تخرب البدن: مصاحبة من لا يهمه دينه، ومفارقة أهل الخير، ومتابعة النفس، ومجانبة الجماعة، ومجالسة أهل البدعة، وطلب مالا يعنيه، وتهمة الخلق، وطلب العلو، وهم الدينا.

5- (و) عشرة أشياء ميت البدن: قلة الأدب، وكثره الجهل، وتهمة الخلق، وشهوة البدن، وطلب الرئاسة، والميل إلى الدنيا، ومحاباة النفس عند الحق، وكثرة الأكل.

6- (و) عشرة أشياء فيها ذل البدن: الحدة، والغضب والكبر، والبغى، والمجادلة، والبخل وإظهار الجفاء، وترك حرمة المؤمن، وسوء الخلق، وترك الأنصاف.. "[6].

كما أننا نجد هذا الفريق من دارسى شخصية أبى يزيد البسطامى وتصوفه ممكن يصفونه بالإلتزام بالشريعة كتاباً وسنة يحاولون أن يفندوا أو يؤولوا ما نسب إليه من أقوال تفيد غير ذلك الذى أعتقد فيه، ومن هذا القبيل قول شيخ الإسلام عبد الله الأنصارى الهروى

المتوفى سنة 481 هـ: " أن كثيراً من الأكاذيب قد إنتحل باسم أبى يزيد البسطامى مثل قوله: " صعدت إلى السماء وضربت قبتى بإزاء العرش"[7].

كما يذهب البعض الآخر إلى محاولة التماس العذر له، على أساس صدور هذه الأقوال عنه - فى حالة صحتها - وهو فى حالة سكر، فلا يؤاخذ عليها، وعن هذا يقول الجنيد عن أبى يزيد: "أن الرجل مستهلك فى شهود الإجلال، فنطق بما استهلكه لذهوله فى الحق عن رؤيته أياه، فلم يشهد إلا الحق تعالى، فنعته فنطق به ولم يكن من علم ما سواه، ولا بد من التعبير عنه ضمناً من الحق به، أم تسمعوا مجنون بنى عامر لما سئل عن اسم نفسه فقال: ليلى، فنطق بنفسه، ولم يكن من شهود أياه فيه.

ومما يتناسق مع كلام الجنيد أن يوسف بن الحصين قال: كنت عند ذى النون، فجاء رجل فقال له رأيت أبا يزيد؟ فقلت له أنت أبا يزيد، فقال ومن أبو يزيد ؟ ياليتى أبا يزيد.. فبكى ذو النون وقال: أن أخى أبا يزيد فقد نفسه فى حب الله فصار يطلبها مع الطالبين:

وبجانب هؤلاء الذين كذبوا الأخبار التى تنسب إلى أبى يزيد ما يجعله قائلاً لما يتنافى مع الشرع، أو هؤلاء الذين صوروا أبا يزيد فى صورة من السكر والغيبة مما يجعله معذوراً فى حالة تفوهه بمثل ما ينسب إليه من شطحات، فإننا نجد فريقاً آخر يأخذ على نفسه تفسيراً يبعد به عمال عليه ظاهرة مما خالف العقيدة الإسلامية الصحيحة، مثال ذلك أنهم يقولون مثلاً: أنه ثري عليه: " إن بطش ربك لشديد " فقال: بطش أشد " وتأويل ذلك عند الصوفية وعلى حد قول ابن عربى: " أن بطش العبد بطش معرى عن الرحمة فليس عنده حالة بطشه من الرحمة

شئ، وبطش الحق بكل وجه فيه رحمة بالمبطوش به، فهو الرحيم له فى بطشه، والله سبحانه وتعالى حينما قال: ﴿إِنَّ بَطْشَ رَبِّكَ لَشَدِيدٌ﴾ (8)

وأعقب ذلك بقوله: ﴿إِنَّهُۥ هُوَ يُبْدِئُ وَيُعِيدُ ۝١٣ وَهُوَ ٱلْغَفُورُ ٱلْوَدُودُ﴾ أنه سبحانه غفور ودود فى بطشه وحينما تحدث عن بطش الإنسان قال سبحانه: ﴿وَإِذَا بَطَشْتُم بَطَشْتُمْ جَبَّارِينَ﴾ (9).

فبطش الإنسان فيه جبروت، وبطش الإنسان مرب بالرحمة "، ومثل ذلك أيضاً ما التمسوه ما له من تأويل لقوله المشهور " سبحانه ما أعظم شأنى " مما يؤخذ عليه كدليل على قوله بالإتحاد، فيرون عنه أنه قال: " قلا يوماً: سبحان الله، فنادانى الخالق فى سرى: هل فى عيب تنزهنى عنه ؟ قلت: لا يا رب، قال: فنفسك نزه عن ارتكاب الرذائل، فأقبلت على نفسى بالرياضة حتى تنزهت عن الرذائل، وتحلت بالفضائل فصرت أقول: سبحان ما أعظم شأنى من باب التحديات بالنعمة " (10).

وبهذا أعتقد القوم أنهم نزهوا أبا يزيد عما نسب إليه بظاهر قوله والله أعلم، والآن وللأمانة ننتقل إلى عروض وجهة النظر الثانية حول شخصية أبى يزيد وآرائه.

ثانيا : البسطامى وفكرة الفناء فى التصوف الإسلامى:

قد ذهب القشيرى فى رسالته إلى أن الصوفية قد أشاروا بالفناء إلى سقوط الأوصاف المذمومة، وأشاروا بالبقاء إلى قيام الأوصاف المحمودة، وقسم القشيرى إلى فنائين هما: فناء العبد عن أفعاله الذميمة وأحواله الخسيسة ويكون بعدم هذه الأفعال، وفناؤه عن نفسه وعن الخلق، ويكون بزوال أحساسه بنفسه وبهم، فإذا فنى عن الأفعال

والأخلاق والأحوال فلا يجوز أن يكون ما فنى عنه من ذلك موجوداً موجودين ولكنه لا علم له بهم ولا به، ولا إحساس ولا خير، فتكون موجودة والخلق موجودين ولكنه غافل عن نفسه وعن الخلق أجمعين، غير محسن بنفسه وبالخلق [11].

وأشار القشيرى أيضاً إلى تعريف حالين آخرين من أحوال الصوفية هما: الصحو والسكر، فقال: " فالصحو رجوع إلى الإحساس بعد الغيبة، والسكر غيبة بوارد قوى "[12].

ومن هذا الذى ذكره القشيرى يتضح تداخل معانى الأحوال عند الصوفية، وبالرغمك من اختلاف مسمياتها، وترتيباً على هذا كان الاختلاف حول أولوية من قال بهذا الحال أو ذاك، فنرى الهجويرى مثلاً فى كتابه " كشف المحجوب " يذهب إلى أن أبا سعيد الخراز 286 هـ هو أول من عبر عن حال الفناء والبقاء "[13]، فى حين أنه ينسب أبا يزيد البسطامى وجماعة المسماه بالطريفورية إلى حال الصحو والسكر، ذاهباً إلى أنهم يفضلون السكر على الصحو[14] الأمر الذى جعل أستاذنا الدكتور محمد مصطفى حلمى – رحمه الله– يتحدث عن أبى يزيد فينسبه إلى حالى الفناء أو السكر، والبقاء أو الصحو، فيقول مرة: "على أن هناك صوفيا آخر انتهى فى أذواقه إلى الفناء عن نفسه والاستغراق فى ربه والاتحاد به، وهذا الصوفى هو أبو يزيد البسطامى المتوفى سنة 261 هـ " [15].

ثم يقول بعد ذلك بقليل: " ومن الصوفية المعاصرين لأبى يزيد يحيى بن معاذ الرازى المتوفى عام 258 هـ، كان كأبى يزيد من الأخذين أنفسهم بالفناء، الخاضعين لسلطان الوجد والسكر " [16].

فـى هـذا الإطـار، إطـار الفنـاء والبقـاء، أو الـصحو والـسـكـر، نتحدث عـن فلسفة الفناء عنـد أبـى يزيـد البـسطامى، والتـى تـأتى كمـا سنرى متسقة تماماً مع ما روى عنه من أقوال فى هذا المجال.

وأبو زيد البسطامى يختار الفنـاء أو الـسـكـر، لأنـه يـرى فـى ذلـك زوال صفات البشرية أو الأدمية عن الإنسان، مما يزول معه ذلك الحجاب الذى يحجب الإنسان – فيما يـرى – عـن الله سبحانه وتعـالى، وعـن هـذا يقول الهجويرى: "... وجماعـة... يفضلون الـسـكـر على الـصحو، وهـم أبـو يزيـد رضـى الله عنـه وأتباعـه – ويقولـون أن الـصحو علـى الـتمكين والاعتـدال يأخـذ صـفة الآدميـة، وذلـك هـو الحجـاب الأعظـم عـن الحـق تعـالى، وأن الـسـكـر يقوم على زوال الآفة ونقص صفات البشـرية، وذهـاب تدبيرها واختيارها، وفناء تصريفها فى نفسها ببقـاء القـوة الموجـودة فيهـا لجنسها وهذا أبلغ وأتم وأكمل " [17].

وهو أمر لا يتفق مـع روح العبـادة التـى تمليهـا علـى المؤمن العقيـدة الإسلامية، التى تقر أن يكـون المسلم واعياً عارفاً بعقلـه وحسـه حقـائق الموجـودات التـى تحـيط بـه، مميـزاً بـين مـا يرتـضيه الله لـه منهـا ومـا لايرتضيه، ليقـدم بعد ذلـك – طتعـة لأمـر الله – علـى مـا يرتـضيه لـه الله منهـا، ويحجم عمـا لا يرتضيه له منها، وهـو الأمر الذى يملى علـى الجنيـد ومـن تابعـه مـن المتـصوفة أن يختـار طريـق الـصحو علـى طريـق الـسـكـر ويبررون ذلـك بقـولهم: " أن الـسـكـر محل للآفـة، لأنـه تـشويش الاحـوال، وذهـاب الـصحة، وضياع زمـام الـنفس، ولمـا كـان الطالـب قاعـدة لكـل المعانى: أما عن طريق فنائه، أو عـن طريق بقائـه، أو عـن طريق محـوه أو عـن طريـق إثباتـه، فإنـه مـا لم يكـن صـحيح الحـال لا تحـصل فائـدة التحقيق، لأن قلوب أهل الحق يجب أن تكون مجردة من كـل المثبتـات،

وهى لا تستريح أبداً من قيد الأشياء بعدم الرؤية، ولا ينجو من آفاتها، وبقاء الخلق فى الأشياء راجع إلى أنهم لا يرون الأشياء كما هى، ولو رأوها (كذلك) لنجوا.

والرؤية الصحيحة على نوعين:

الأول: أن الناظر فى الشئ ينظر إليه بعين بقائه.

الثانى: أن ينظر إليه بعين فنائه.

فإذا نظر بعين البقاء يجد كل (الموجودات) ناقصة فى بقائها، لأنها ليست باقية بنفسها فى حال بقائها، وإذا نظر بعين الفناء يجد كل الموجودات فانية بجنب بقاء الحق، وهاتان الصفتان تأمرانه بالأعراض عن الموجودات، ولذلك قال النبى صلى الله عليه وسلم فى حال دعائه: "اللهم أرنا الاشياء كما هى، لأن كل من رأى استراح، وهذا معنى قول الله عزوجل: ﴿ فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ ﴾ [18]، وما لم ير فإنه لا ينجو[19].

هذا هو الأعتراض على طريقة أبى يزيد وأتباعه القائمة على القول بالفناء أو السكر، وهو أعتراض من قبل جماعة من الصوفية أنفسهم وإن كانوا قد أختاروا طريق البقاء أو الصحو، كما أن هذه الطريقة – طريقة الفناء قد لاقت العديد من الاعتراضات من غير الصوفية، بسبب ما أفتتح بسببها من أبواب القول بالاتحاد، أو الحلول، وما يترتب على ذلك لدى بعض الصوفية من سقوط فى دوائر العدمية أو الإباحية، وكله يتنافى مع الأصول المقررة فى العقيدة الإسلامية كتاباً وسنة.

وللبسطامى: أقوال كثيرة فى الفناء، نختار منها ما ذكره نيكلسون نقلاً عن الرسالة القشيرية وكتاب " تذكرة الأولياء " لفريد

الدين العطار، وهى كما يلى:" قال (أبو يزيد): " للخلق أحوال، ولا حال للعارف، لأنه محيت رسومه، وفنيت هويته بهوية غيره، وغيبت آثاره بآثار غيره " خرجت من الحق إلى الحق حتى صاح منى فى: يا من أنت أنا فقد تحققت بمقام الفناء فى الله "، " منذ ثلاثين سنة كان الحق مرآتى، فصرت اليوم مرآة نفسى، لأننى لست الآن من كنته، وفى قولى: أنا " و"الحق " إنكار لتوحيد الحق لأننى عدم محصن، فالحق تعالى مرآة نفسه، بل أنظر ! أن الحق مرآة نفسى، لأنه هو الذى يتكلم بلسانى، أما أنا فقد فنيت "، " ليس أفضل للرجل من أن يكون بلا شئ، بلا زهد ولا علم ولا عمل، فإنه إذا كان بلا شئ كان له كل شئ "، " سئل متى يتحقق الرجل بحقيقة المعرفة ؟ فقال: فى الوقت الذى يفنى تحت إطلاع الحق، ويبقى على بساط الحق بلا نفس ولا خلق "[20].

وقد يثور فى الذهن تساؤل: من أين للصوفية المسلمين، وهم المفترض فيهم الإيمان بالكتاب والسنة، وليس فيهما مثل هذه النظريات الفلسفية مثلما رأيناه فى أقوال أبى يزيد التى تعبر عن فلسفة الفناء.

وفى الإجابة على مثل هذا التساؤل يذهب الباحثون فى التصوف الإسلامى إلى الربط بين فكرة الفناء عند الصوفية المسلمين وفكرة "النرفانا " أو " الفيدانتا " فى الفلسفة الهندية، وأقرأ معى قول نيكلسون فى هذا الشأن، على إعتبار أن نيكلسون يرى أن فى أقوال أبى يزيد البسطامى نزعة إلى القول بوحدة الوجود يقول نيكلسون " يدل تعريف الصوفية للفناء من الناحية الخلقية بأنه محو الصفات الذميمة والتخلق بكل خلق حميد، ووصفهم لوسائل قمع الهوى والشهوات، على وجود أثر للفلسفة البوذية مما فيهم مما لا يدع مجالاً للشك، لأن تعريفهم هذا يتفق تمام الاتفاق مع تعريف " النرفانا ".

أما الفناء فى عرف أصحاب وحدة الوجود فربما كان أشد إتصالاً بفكرة " الفيدانتا " وما يماثلها من الأفكار الهندية، وليس لدينا من الأدلة ما يثبت ذلك سوى تراجم حياة الصوفية أنفسهم والأقوال المأثورة عنهم وبعض الشواهد التاريخية، مثال ذلك: أبا يزيد البسطامى.. ويقال أنه أخذ عقيدة الفناء الصوفى عن أبى على السندى الذى علمه الطريقة الهندية التى يسمونها " مراقبة الأنفاس، والتى وصفها بأنها " عبادة العارف بالله "... " [21].

كما نجد أيضاً المستشرق جولد تسيهر، يربط فكرة الفناء عند الصوفية المسلمين وبين فكرة " الجوهر الذاتى " الهندية فيقول: "ومهما يكن فقد أثرت العقائد الهندية فى الآراء الصوفية الإسلامية فاكتسب بفضل هذا التأثير قوة وعمقاً ونفاذاً، ففكرة الاتحاد أو وحدة الوجود تخطت الصورة التى انتحلها الصوفية من الأفلاطونية الحديثة غير أن نظرية الصوفيين فى فناء الشخصية هى التى تقترب وحدها من فكرة الجوهرة الذاتى الهندية " أتمان".

إذا لم تكن تتفق معها تماماً، ويطلق الصوفيون على هذه الحالة لفظ " الفناء " أو " المحو " أو " الإستهلاك "[22]، ويواصل جولد تسيهر تأكيد التأثير والتأثير بين النظرتين عند صوفية الإسلام، وصوفية البوذية، فيقول: " ومهما تباينت معالم الطريق عند البوذيين والصوفيين، فهما يشتركان فى صدرورهما عن مبدأ واحد ويتفقان فى أن التأمل – ويسمى عند الصوفيين " المراقبة " أو " الديانة " – يشغل مكاناً مهما كمرحلة إعدادية للسير نحو أعلى مراتب الكمال، وذلك حينما يصبح المتأمل وموضوع التأمل شيئاً واحداً.

ويقول أيضاً: " ومما هو حرى بالذكر أن أحد الصوفيين يذهب إلى حد القول بأن: من الشرك أن يزعم الإنسان بأنه يعرف الله إذ أن هذه العبارة تفيد الثنائية بين العارف وموضوع المعرفة، وهذه الفكرة توجد أيضاً فى الثيوسوفية "[23].

ثالثا : السبيل الى التحقق بالفناء عند البسطامى:

والفناء عند البسطامى لا يتحقق دفعة واحدة، بل لابد للسالك اليه من أن يمر بمراحل، حتى ينتهى به الأمر إلى الفناء، حيث يتحقق له الوصول أو الاتحاد بالله سبحانه وتعالى، وجملة وجمله هذه المراحل تقوم فيما يأخذه به المتصوف نفسه بالمجاهدة، والصوفيه فى هذه يقتدون بقوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ فِينَا لَنَهۡدِيَنَّهُمۡ سُبُلَنَاۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ لَمَعَ ٱلۡمُحۡسِنِينَ ﴾[24].

وعن طبيعه المجاهدة التى أخذ البسطامى بها نفسه قال: "كنت ثنتى عشرة سنة حداد نفسى، وخمس سنين كنت مرآة قلبى، وسنة أنظر فيما بينهما فإذا فى وسطى زنار ظاهر فعملت فى قطعه ينتى عشره سنة ثم نظرت فإذا فى باطنى زنار فعملت فى قطعه خمس سنين أنظر كيف أقطعه فكشف لى فنظرت إلى الخلق فرأيتهم موتى فكبرت عليهم أربع تكبيرات"[25].

أما فريد الدين العطار فيروى هذه المقالة بتوضيح أكثر فى قوله ينسبه للبسطامى قائلاً: " كنت اثنى عشر عاما حداد نفسى ألقيت بها فى كور الرياضة وأحرقتها بنار المجاهدة، ووضعتها على ستدان المذمة، وطرقتها بمطرقة الملامة حتى جعلت منها مرآة.

وكنت خمس سنين مرآه نفسى أصقلها دائماً بأنواع من العبادات والتقوى. وسنة أنظر فيها بعين الاعتبار، وقد نظرت فإذا فى وسطى زنار

من الكبر والعجب والرياء، والاعتماد على الطاعات والنظر بعين الارتياح إلى الأعمال، فعملت خمس سنين حتى انقطع ذلك النار، وإعتنقت الأسلام من جديد، ونظرت إلى الخلق فرأيتهم موتى، فكبرت عليهم أربع تكبيرات، ورجعت من جنازتهم جميعاً ووصلت بعون الله وحده من غير وساطة من الخلق "[26].

وترتيباً على هذه الأقوال، وبناء عليها، بنى المستشرق " نيكلسون "، تصوره للفناء قائماً فى عناصر ثلاث هى:

1- التحول فى النفس من الناحية الخلقية، وذلك بذهاب شهواتها ورغباتها فإنهم يقولون أن فناء الصفات والأفعال المذمومة التى هى وليدة الهوى والشهوة، نتيجة لبقاء الصفات والأفعال الحميدة التى تقابلها.

ومعنى هذا أن الصوفى إذا فنى عن الجهل بقى بالعلم، وإذا فنى عن الغفلة بقى بذكر الله وهكذا..

2- الفناء عن كل مايدرك بالحس، وعن كل ما يخطر بالعقل، وعن كل فعل وكل شعور، وذلك بحصر القلب فى التأمل فى الله. ومعنى حصر القلب فى الله تذكير التأمل فى الصفات الالهية.

3- تعطيل الحياة العقلية الواعية، ويبلغ الصوفى أرقى درجات الفناء عندما يفنى عن فنائه، أى عندما ينقطع شعوره بحال فنائه وإدراكه إياه وهنا يقال: " إن العبد إستولى عليه سلطان الحق فلا يشهد شيئاً سواه [27].

وفى هذه الحالة كما يقول الامام الغزالى هى حال العارفين الذين إتفقوا بعد العروج إلى سماء الحقيقة على أنهم لم يروا فى الوجود

إلا الواحد الحق. لكن منهم من كان له هذه الحال عرفاناً علمياً، ومنهم من صار له ذلك حالاً ذوقياً. إنتفت عنهم الكثرة بالكلية وإستغفروا بالفردانية المحضة وإستوفيت فيها عقولهم - فصاروا كالمبهوتين فيه ولم يبق فيهم متسع لا لذكر غير الله، ولا لذكر أنفسهم أيضاً. فلم يكن عندهم إلا الله، فسكروا سكراً دفع دونه سلطان عقولهم، فقال أحدهم " أنا الحق " وقال الآخر: " سبحانى ما أعظم شانى " وقال آخر:" ما فى الجنة إلا الله " وكلام العشاق فى حال السكر يطوى ولايحكى (28) ".

فإذا كانت هذه هنى العناصر التى يتألف منها الفناء، فإن الباحثين يرتبون عليها قولاً بوجود مراحل يمر بها صاحب الفناء، ينتقل خلالها فى حالة نفسية إلى أخرى حتى يصل قمة الفناء وهذه المرحل هى(29):

أولاً: حالة اليقظة العادية والطبيعية، وهى حالة الشعور والوعى التى يتمتع بها الناس جميعا، فى أثناء يقظتهم، فهى حالة عقلية وحسية يشعر الصوفى خلالها بنفسه ويميز بين وجود، ووجود الخالق تعالى، أنه حال التفرقة والأثنينية، والتنزيه والفصل بين عالم الألوهية وعالم العبودية، عالم ما سواه وما عداه.

ثانيا: حالة عادية، وغير طبيعية، وفيها يفقد الصوفى وعيه وإدراكه فى أثناء سورة الوجد والوله والشوق العظيم، فيظهر بواراد إلهى قوى عن جميع صفاته وآثاره الحسية والعقلية، فيسقط عنده التمييز بين المخلوق والله تعالى، وهى حالة السكر والغيبوبة واللاوعى والشطحات.

ثالثاً: حالة غير عادية وغير طبيعية، وفيها يرتفع الوجد الصوفى إلى ذراه وأعلى درجاته، مع وعى وقدرة على التمييز بين عالم الحق وعالم الخلق فيشعر الصوفى ببقائه بعد فنائه، وكنه بقاء بالصفات الإلهية والأعمال الإلهية، ولا بصفاته و أعماله، فهو يظهر بين الناس بهذه الصفات والأعمال، ولكنه يحتفظ لنفسه بالصلة الشخصية التى تربطه بالحق، ويشعر أنه متحد بالله (إتحاد عيان لا إتحاد أعيان) مع مخالفة الله للحوادث، ويظهر بين الخلق فى صورة الولى، الإنسان الإلهى ليظهر لهم الحقيقة ويقيم الشرع على وجهه الصحيح، وهذه الحالة هى:حاله الصحو والحضور.

رابعاً : البسطامى ونظريته فى الأتحاد:

لعله قد اتضح لنا الآن تماماً بعدما عرضناه حول مذهب البسطامى فى الفناء، أن هذا المذهب قد أسلم أبا يزيد البسطامى إلى القول بنوع من التوحد أو الأتحاد بالله سبحانه وتعالى..جاء ذلك من خلال ما نقل عن أبى يزيد من أقوال هى من قبيل الشطح أو الشطحيات التى عبر عنها فى حالة كونه قد وصل إلى مقام الفناء.

الفناء عن نفسه وعن الخلق جميعاً.. أو هى تلك الحالة التى انتهى اليها بعد معراجه الطويل إلى الله تعالى تعالى، وما تخلل هذا العروج من مراجل الجهاد والمجاهدة، حتى تم له الإتصال بالله، أو الأتحاد به سبحانه وتعالى، وهو ما كان موضع نقد وإعتراض على أبى يزيد وأمثاله لمخالفة ذلك لما هو مقرر فى أصول العقيدة الإسلامية (كتاباً وسنة).

وللبسطامى أقوال متداوله بين الباحثين، إتخذت دليلاً على قول بالأتحاد، كما إتخذ منها نيكلسون ذريعة إلى القول بوحدة الوجود. وإن لم يوافق نيكلسون أحد من الباحثين على زعمه هذا، لأن نظرية وحدة الوجود لها أصولها ومعالمها الواضحة والتى لم تتوفر لأبى يزيد البسطامى وإن توفرت عند من أتوا بعد ذلك من المتصوفة وأشهرهم " محيى الدين عربى "، رأس جمهور الباحثين أن أقوال أبى يزيد تشير فقط إلى نوع من الشعور بالأتحاد بالله سبحانه وتعالى.. وهذه الأقوال مثل قول أبى يزيد البسطامى: " إنى أنا الله لا إله أنا فأعبدونى "، وقوله: " سبحان ما أعظم شانى " وقوله: " خرجت من أم يزيد كما تخرج الحبة من جلدها، ونظرت فإذا العاشق والمعشوق والعشق واحد لأن الكل واحد فى عالم التوحيد ". كما سئل أبو اليزيد: ما هو العرش؟ فأجاب أنا هو. وما هو الكرسى؟ فأجاب: أنا هو وما هو اللوح والقلم؟ فأجاب: أنا هو "[30].

وأستاذنا الدكتور " أبوالوفا الغنيمى التفتازانى "، يعتبر هذه الأقوال التى نسبت إلى أبى يزيد، هى من قبيل الشطح، وقد عبر عنها صاحبها وهو فى حالة سكر وغيبة، وأفاض الأستاذ فى بيان الشطح، وها نحن ننقل قوله لفائدته، يقول الدكتور أبو الوفا: " على أنه يجب أن يوضع فى الاعتبار أن مثل هذه العبارات قد نطق بها صاحبها فى حالة نفسية غير عادية نتيجة معاناه من نوع خاص، ولذلك يلقى الطوسى ضوءاً على الظروف النفسية المحيطة بالشطح قائلاً: " الشطح كلام يترجمه اللسان عن وجد يفيض عن معدنه مقرون بالدعوى " ويقول " إن الشطح فى لغة العرب، هو الحركة، يقال: شطح يشطح إذا تحرك، فالشطح

لفظة مأخوذة من الحركة، لأنها (عند الصوفية) حركة أسرار الواجدين، إذا قوى وجدهم، فعبروا عن وجدهم ذلك بعبارة يستغرب سامعها ".

ويؤكد الطوسى أن الصوفى فى حالة الشطح مغلوب على أمره تماماً ولذلك فهو معذور فيما يصدر عنه فى هذه الحالة من عبارات، ويضرب مثلاً بالماء الكثير إذا وجد فى نهر ضيق، فإنه يفيض من حافتيه ويقال: شطح فى النهر، فكذلك المريد الواجد إذا قوى وجده ولم يطلق حمل ما يرد على قلبه، نطق بعبارات مستغربة مشكلة على فهم سامعها، وعلى السامع أن يسأل عنها من يعلم علمها، ولا يسارع إلى الإنكار.

وقد لاحظ " ماسينيون "، ملاحظة دقيقة تتعلق بالشطح، وهى أنه يأتى عند الصوفى بصيغة المتكلم من غير شعور منه بذاته، وهذا يعنى أنه فنى عن ذاته، وبقى بذات الحق، فنطق بلسان الحق، وليس بلسانه هو.

والعبارات التى ينطق بها الصوفى فى مثل هذه الحالة لا ينطق بها فى أحواله العادية، لأن النطق بها يسكر قائلها.

ويؤيد ذلك ما يشير إليه الجنيد، وهو أن الصوفى فى الشطح لا ينطق عن ذاته، وإنما عما يشاهد، وهو الله، وذلك فيما يروى عنه، قيل للجنيد: أن أبا يزيد يقول: سبحانى سبحانى !! أنا ربى الأعلى !! فقال

الجنيد: الرجل مستهلك فى مشهود الجلال، فينطق بما إستهلكه، أذهله الحق عند رؤيته إياه فلم يشهد إلا الحق فنعته ".

والشطح عند البسطامى ثمرة تجربة من نوع خاص، كما لاحظ المستشرق " ولتر ستيس " وقد وصف " ستيس " تجربة البسطامى بأنها شعور بالإتحاد، وهو الشعور الذى يتجاوز كل كثرة، وهذه التجربة الصوفية معروفة جيداً عند دارسى موضوع التصوف، وشائعة فى كل أنواع التصوف فى الحضارات المختلفة، وهى تجربة تلاشى ما هو ظاهر، وتحطم الأسوار التى تحد المتناهى حتى تفنى ذاتيته، وتندمج فى اللامتناهى أو فى محيط الوجود " (31).

ويعد أعتبار الدكتور التفتازانى أقوال البسطامى فى هذا المقام هى من قبيل الشطح، وتقصى المعانى المتعددة للفظ الشطح من جميع النواحى، إنتهى بالنسبة للبسطامى إلى أن أقوال هذه " لا يعدو مجرد شعور نفسى من البسطامى بالإتحاد، فهو لا يقصد حقيقة الإتحاد لمخالفته صراحة للعقيدة الإسلامية " (32).

وبذلك تحول أستاذنا الدكتور التفتازانى إلى الإنضمام إلى جماعة المحبين للمتصوفة المدافعين عنهم، يلتمس لهم العذر مرة، ويرفع عنهم الحرج مرة أخرى بإدخال أقوالهم فى الشطح، لتصبح أقوالاً غير مسئولة لصدورها فى حالة عدم الوعى أو الغيبة.

والمتصوفة ومنهم البسطامى قد رحلوا عن هذه الدنيا وأمر الحكم على شخصهم موكول إلى الله سبحانه وتعالى، وهو العالم

بسريرتهم وأحوالهم ونواياهم، المحاسب لهم عليها ، أما أقوالهم فأعتقد أننا فى عنى عن تأويلها أو تفسيرها بغير ما تدل عليه ، ولتكن بذلك عبرة لكل من يطلع عليها ، ومن ثم علينا وعلى الباحثين أن يوزنوها بميزان الشرع حسبما يدل ظاهرها ، والحكم عليها بالموافقة أو عدم الموافقة ، حتى لا يتكرر التلفظ بها أو الاعتقاد فى صحة قولها إذا كانت مخالفة للشرع، أما ما يأتى منها موافقاً فلا يأس من إعلان ذلك ، ولا بأس أيضاً من المتابعة عليه.

الهوامش

1- عبدالكريم القشيري : الرسالة القشيرية نشره مصطفى الحلبى

2- أنظر : دائرة المعارف الاسلامية - مادة (أبويزيد البسطامى)، طبعة الشعب، جـ 2، ص 30.

3- القشيرى : الرسالة القشيرية، ص 15 .

4- المصدر السابق (الموضع نفسه) .

5- المصدر السابق (الموضع نفسه)

6- أنظر هذه الأقوال فى : دكتور عبد الحليم محمود : سلطان العارفين أبو يزيد البسطامى ص 50 – 52.

7- فريد الدين العطار، تذكرة الأولياء جـ172، وأنظر : نيكلوس : فى التصوف الإسلامى وتاريخه ص 22 .

8- البروج /12 .

9- الشعراء / 130 .

10- أنظر د. عبد الحليم محمود : سلطان العارفين أبو يزيد البسطامى ص 54 ومابعها .

11- أنظر: الرسالة القشيرية، طبعة مصطفى الحلبى، ص: 39 – 40 .

12- المصدر السابق، ص 41 .

13- الهجويرى : كشف المججوب، جـ2، ص 480، نشرة المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، 1975 م .

14- المصدر السابق، ص 414 .

15- د. محمد مصطفى حلمى : الحياة الروحية فى الإسلام، ص128.

16- المصدر السابق، ص 129 .

17- كشف المحجوب، ص 414 .

18- الحشر : 2 .

19- المحجوب ص 415 .

20- أنظر : نيكلسون : فى التصوف الإسلامى وتاريخه، ص 24 .

21- نيكلسون : فى التصوف الإسلامى وتاريخه، ص 75 .

22- جولد تسيهر : العقيدة والشريعة فى الإسلام، الترجمة العربية، ص 161 – 162 .

23- المرجع السابق ص 162 – 163 .

24- العنكبوت : 69 .

25- الرسالة القشيرية، طبعة مصطفى الحلبى ص 52 .

26- فريد الدين العطار : تذكرة الأولياء، أنظر : فى التصوف الإسلامى وتاريخه لنيكلسون، ص 25 .

27- نيكلسون : فى التصوف الإسلامى وتريخه، ص 101 .

28- أبو حامد الغزالى : مشكاة الأنوار، تحقيق دكتور أبو العلا عفيفى، الهيئة العامة للكتاب بمصر سنة 1964، ص 57 .

29- أنظر : دكتور عرفان عبد الحميد فتاح : نشأة الفلسفة الصوفية ص 177- 178 .

30- فريد الدين العطار : تذكرة الأولياء جـ 1 ، ص 137 ، 140 ، 160 ، 171 ، وأنظر : نيكلسون : " فى التصوف الإسلامى وتاريخه ص 24 ، 25 ، الدكتور أبو الوفا التفتازانى : " مدخل إلى التصوف الإسلامى ص 143 .

31- د. أبو الوفا التفتازانى : مدخل إلى التصوف الإسلامى ص 144 – 145 .

32- المصدر السابق، ص 146 .

المحور الثاني : الحسين بن منصور الحلاج

244هـ - 858: 309 هـ 922م

فناء أدى إلى الحلول

وهذا المحور يتضمن العناصر التالية :-

أولاً : الحلاج:

ثانياً : ومن الحكماء: ابن طفيل والسهروردى، والحلبى.

ثالثاً : آراء الحلاج وفلسفته الصوفية:

1- الحلاج والدعوة إلى العدمية وإسقاط التكاليف.

2- الحلاج، وفكرة الحج بالهمة.

3- الحلاج ونظريته فى الحلول.

4- الحلاج والقول بنظرية قدم النور المحمدى.

5- الحلاج ونظرية وحدة الأديان.

الحسين بن منصور الحلاج 244هـ 858: 309 هـ 922م

فناء أدى إلى الحلول:

ويمثل الحلاج مع سلفة البسطامى صورة " التوحيد الشهودى " تلك الصورة التى فنى أصحابها عن شهود السوى، مما أسلمهم إلى القول بما عرف بالشطحيات، التى جاءت معبرة عن القول " بالإتحاد " كما هو الشأن عند أبى يزيد البسطامى، أوعن القول " بالحلول " كما سنرى مع " الحلاج "، ومع هذه الشطحيات إبتعد البسطامى عن الغقرار بالثنائية

يبين الله والخلق، كما هوثابت ومقرر فى العقيدة الإسلامية كتاباً وسنة، وهو الأمر الذى إلتزم به من المتصوفى أصحاب " التوحيد " الإرادى، أولئك الذين علموا من أحل الفناء عن إراداتهم البشرية ليبقوا مع الإلهية ملتزمين بما أتى فيها من أمر أو نهى إلهى.

ولكن أصحاب " التوحيد الشهودى " مما عليه الحلاج والبسطامى قد أختلفوا أيضاً عن أصحاب صورة " التوحيد الوجودى " الذى سنراه فيما بعد عند ابن عربى وأتباعه، أولئك الذين نظروا إلى الوجود وكأنه حقيقة واحدة ينظر إليها المرء تارة فيرى فيها الخالق، وينظر إليها تارة أخرى فيرى فيها العالم، وذلك لأن أصحاب " التوحيد الشهودى " ينظرون إلى الكون على أساس أنه خالق ومخلوق، أو لاهوت وناسوت، وإنما الأمر عندهم ومع حالة الفناء ينتهى إلى اتحاد الخالق بالمخلوق، أو اللاهوت بالناسوت، كما هو الأمر عند البسطامى، أو حلول الخالق فى المخلوق أو اللاهوت فى الناسوت، كما هو الأمر عند الحلاج.

أولا : الحلاج:

هو أبو مغيث الحسين بن منصور بن محمى الحلاج، ولد سنة 244 هـ - 858 ببلدة " تور " أو " الطور " فى الشمال الشرقى من مدينة البيضاء، وهى أكبر مدينة – فى وقتها – فى كورة " أصطخر، وتقع فى مقاطعة فارس بجنوب غرب إيران، وسميت البيضاء على حسب راوية ياقوت الحوى فى كتابه " معجم البلدان "[1] لأن لها قلعة بيضاء تبين من بعد، ويرى بياضها، وكانت معسكراً للمسلمين تامة العمارة، خصبة جداً، ومن أبنائها ذوى الشأن فى مجال العلم والمعرفة كان العلامة "سيبويه ".

وحـول أصـل الحـلاج تـضابت الروايـات، ففـى دائـرة المعـارف الإسـلامية [2] نجـد راويتين، تـذهب أحـداهما إلى الـصعود بـالحلاج فـى نسبه إلى أيوب الأنصارى، الصحابى الجليل، وبذلك تصوره هـذه الرواية عربياً خالصاً.

كما تذهب الرواية الثانية إلى تصور الحلاج حفيداً لمجوسـى من أبنـاء فـارس، والرواية الأولى لم تثبت تاريخـاً، كمـا لم يقـل بهـا مـؤرخ عربـى، بـل الإجمـاع علـى أن الحـلاج مـن أصـل فارسـى، فـضلاً عـن أنـه فارسـى المولد كما ذكرنا.

يقول ابن كثير فى البداية والنهاية ": هو الحسين بن منصور بن محمى الحلاج أبو مغيث ويقال له عبد الله، كان جده محبوساً، أسمه محمى، من أهل فارس من بلدة يقال لها " البيضاء " ونشأ بواسط، ويقال بـ" تستر " [3].

أما عن تكنيته بالحلاج فقد أختلف الباحثون فيها أيضاً، فقيل فـى فـى أنهـا نـسبة إلى حلـج القطـن، وفـى هـذا يقـول ابـن خلـكـان: دخل الحـلاج وأسـط وكـان لـه شـغل، فـأول حـانوت أسـتقبله كـان لقطـان، فكلفه الحلاج السعى فى إصلاح شغله، وكان للرجل بيت مملؤ قطنـا، فقـال لـه الحسين: اذهـب فـى إصـلاح شـغلى، فـأتى أعينـك علـى عملـك، فذهب الرجل، فلما رجع رأى كل قطنه محلوجا، وكان أربعة وعشرين ألـف رطـل، فـسمى مـن ذلـك اليـوم حلاجـاً، ولازمتـه هـذه الكنيـة طـول حياته " [4].

وفى رواية أخرى قيل " إن أهلى الأهواز أطلقوا عليه هذه التسمية لأنه كان يكاشفهم بما فى قلبوهم فسموه " حلاج الأسرار " وهـى رواية ذكرهـا إبن كـثير [5]، وأشار إليها المستشرق ماسينيون [6].

ثم رحل الحلاج الطفل مع والد من بلدة " تور " أو الطور " مسقط رأسه إلى بلدة " واسط " وكانت واسط مركزاً من مراكز الإشعاع الفكرى والروحى فى فارس كان بها مدرسة للأشاعرة وأقام بها الحنابلة مدرسة للقراء ومعهداً للحديث، كما أتخذوا بمساجدها مقاعد للبحث والدرس والحوار، وفى هذا الجو العلمى وأصل الحلاج نشأته طلباً للدرس، وكغيره من أبناء المسلمين بدأ طلبه بحفظ القرآن على أعلام القراء فى عصره وقيل أنه حفظه وجوده، وهو فى العاشرة من عمره، كما أقبل الحلاج بعد ذلك على مواصلة علوم عصره، فدرس الفقه والحديث والتفسير والحكمة والتصوف، لكن يبدو أن الحلاج كان يحس فى أعماقه تلهفاً إلى معرفة أرق وأدق مما يقرأه فى الكتب، ووما يستمع إليه فى حلقات الدرس مما جعله سرعان ما راح يبحث عن المعنى الرمزى الذى يرفع دعاء الروح إلى الله " (7).

ومن أجل ذلك اتجه الحلاج للتصوف حيث يجد بغيته فسلك طريق التأله والنسك والعبادة فتعلم على يد سهل ابن عبد الله التسترى مبادئ العلم والسلوك، وأستمر برفقته سهل يبادل كل منهما الآخر الإعجاب بشخصه حتى بلغ الحلاج سن العشرين، فرحل إلى البعرة حيث إلتقى بعمرو بن عثمان المكى، وتلقى خرقة الصوفية على يديه، وهناك أيضاً تزوج بزوجته أم الحسين بنت أبى يعقوب الأقطع، مما أثار غيرة شيخه عمرو المكى وحنقه عليه نتيجة لعداوة كانت بين المكى وبين صهره " الاقطع " مما أدى إلى إنقطاع ما بينهما من مودة حل محلها خصومة حادة أدت بالحلاج فى النهاية إلى أن يرحل من البصرة إلى بغداد حيث ألتقى بالجنيد وصحبه، وتتلمذ عليه، وتوثقت بينهما الصلة حتى

شكى إليه شيخه " الملى " فنصحه الجنيد بالصبر عليه ومراعة حقه كشيخه.

إلا أن العلاقة فيما بينه وبين " الجنيد " أيضاً ما لبثت أن فترت نتيجة لاختلافهما فى الاتجاه الصوفى الذى وضح كثيراً فيما بعد، فأصبح الجنيد من أنصار صورة " التوحيد الإرادى " كما سبق أن ذكرنا فى حين أن الحلاج صار من أنصار صورة " التوحيد الشهودى " فى التصوف.

بعد فتور العلاقة فيما بينه وبين الجنيد رحل من العراق (بغداد) إلى مكة ليحج لأول مرة وهناك – على حد رواية أبى يعقوب النهرجورى – جلس فى صحن المسجد سنة لم يبرج من موضعه إلا للطهارة والطواف، ولم يحترز من الشمس ولا من المطر " آخذاً نفسه ببرنامج من الزهد والتقشف فكان " يحمل إليه فى كل عشية كوز ماء وقرص من أقراص مكة، وكان عند الصباح يرى القرص على رأس الكوز، وقد عض منه ثلاث عضات أو أربعة فيحمل من عنده به [8].

ويبدو أن الحلاج بإتباعه هذا النظام الصارم من المجاهدة والزهد والتقشف الذى مارسه خلال هذا العام بالبيت الحرام قد إنتهى إلى بداية ما صار إليه بعد ذلك من قول بالاتصال بالله أو بحلول اللاهوت فى الناسوت لأنه يروى عنه بعد هذه المرحلة أنه كان يقول: " لو ألقى مما فى قلبى ذرة على جبال الأرض لذابت " كما أنه ينشد:

جبلت روحك فى روحى كما   يجبل العنبر بالمسك الفتق

أو الخمرة بالماء الزلال .:. كما كان يقول:

وتحلى الضمير جوف فؤادى   كحلول الأرواح فى الابدان[9]

كما يروى أن الحلاج فى هذه المرحلة قد بدأ يصطنع لنفسه نهجاً خاصاً فى التصوف، لم يتابع فيه أحداً، بل كان يختار من بين الطرق أشقها، فقد سأله أحد تلاميذه يوماً قائلاً: " ياشيخ أريد أن أعلم شيئاً من مذهب الباطن.

فقال: باطن الباطل أو باطن الحق ؟ فبقيت متفكراً فقال: أما باطن الحق فظاهرة الشريعة، ومن يحقق فى ظاهر الشريعة ينكشف له باطنها، وباطنها المعرفة بالله، وأما باطن الباطل فباطنه أقبح من ظاهره، وظاهره أشنع من باطنه، فلا تشتغل به، يا بنى أذكر لك شيئاً من تحقيقى فى ظاهرة الشريعة، ما تمذهبت بمذهب أحد من الأئمة جملة، وإنما أخذت من كل مذهب أصعبه وأشده وأنا الآن على ذلك " (10).

وعلى أثر ذلك تجمع حوله المريدون أولئك الذين كان يناديهم " بأصحابى وخلانى " مما زاد حدة الجفاء بينه وبين شيخه أبى عمرو المكى مما حز فى نفس الحلاج وجعله يتمرد على شيخه ويخلع عن نفسه خرقه الصوفية التى كان قد ألبسه إياها " المطى "، ليرمز بذلك إلى التخلى عن طريق الاستسرار والتجرد بنفسه عارية أمام الناس مستهدفاً الاتهام والأحقاد، وظل بعد ذلك وبعد عودته من مكة متنقلاً بين خراسان وسجستان وبغداد، حيث أقام فى الأخيرة مدة ثم عاد إلى مكة حاجاً للمرة الثانية، مع عدد كبير من الرجال، وهنا بدأ يظهر إسم الحلاج مرتبطاً بالشعوذة والكرامات والمخاريق.

جاء فى أخباره فيما يرويه أبو يعقوب النهرجورى فى قوله: "دخل الحسين بن منصور مكة فى المرة الثانية ومعه أربعمائة رجل، فلما وصلوا إلى مكة تفرقوا عنه، وبقى معه شرذمة قليلة. فلما أمسوا قلت

به: دبر فى عشاء القوم، فقال اخرج بهم إلى أبى قبيس فخرجت بهم ومعنا ما نفطر عليه. فلما أكلنا قال الحلاج: ألا تأكلون الحلاوة؟ قلنا: قد أكلنا التمر، فقال: أريد شيئاً مسه النار. فغاب لحظة ثم رجع ومعه طبق عليه من الحلواء شئ كبير. فوقع فى قلبى شيهة فأمسكت من الحلواء قطعة ودخلت السوق فأريتها الحلوائيين فلم يعرفوها، فقالوا: هذه لا تتخذ بمكة، فرأيت إمرأة طباخة فأريتها، فقالت: هذه تتخذ "بزبيد" ولكن لا يمكن حملها، ولا أدرى كيف حملت فتأكدت تلك الشيهة.

وكانت المرأة عازمة على الخرود إلى زبيد فأوصيتها أن تفحص وتسأل الحلوائيين هل ضاع لأحد منهم طبق حلواء. فلما كان بعد أيام كاتبتى أن أحد الحلوائيين بزبيد ضاع له طبق حلواء، فتيقنت أنه ساحر ليس يحترز من المظالم، حتى ورد على كتاب آخر من المرأة أن الحسين بن منصور نقد إلى الحلوائى ثم الحلواء وقيمة الطبق وأكثر من ذلك، فزال من قلبى الإنكار عليه وعلمت أن ذلك من كراماته [11].

وقد روى عنه الكثير من مثل ذلك، وفى هذه الفترة إرتحل الحلاج فيما بين بلاد خراسان والصين، وفيها علا شأنه وذاع صيته فكان أهل الهند يكاتبونه بالمغيث أى أنه من رجال الغيب، ويكاتبه أهل تركستان بالمقيت، ويكاتبه أهل خراسان بالمميز وأهل فارس بأبى عبد الله الزاهد، وأهل خوزستان بأبى عبد الله الزاهد، حلاج الأسرار [12].

وبعد هذه الرحلة عاد الحلاج مرة ثالثة حاجاً إلى مكة، وخلال هذه الفترة التى قضاها الحلاج فى مكة بدأت تظهر عليه وعلى فكره بوادر التغير تلك التى انتهت به إلى القتل، وذلك لأنه – فيما يروى

ماسينيون – عندما كان واقفاً بعرفه صاح صيحة الجميع "لبيك" وأخذ يسأل ربه أن يزيده فقراً ويجعل الناس تتكره حتى يكون الله وحده هو الذى يشكر نفسه بنفسه خلال شفتى الحلاج [13].

وكذلك نجد الحلاج لما أقل من مكة عائداً إلى بغداد صرح برغبته فى أن يموت كافراً بشريعة الإسلام، يموت من أجل الجميع. وأقام فى بيته كعبة مصغرة، وفى الليل كان يصلى عند القبور، وفى النهار يظل يلقى على قاعة الطريق وفى العاصمة بالأقوال الغريبة. فكان يصيح فى الأسواق وهو فى حالة من الجذب والطرب: يا أهل الإسلام أغيثونى فليس (أى الله) يتركنى ونفسى فآتى منها وليس يأخذنى من نفسى فأستريح منها، وهذا دلال لا أطيقه وكان ينشد قائلاً:

حويت بكل كل كلك يا قدسى   تكاشفنى حتى كأنك فى نفسى

أقلب قلبى فى سواك فلا أرى   سوى وحشتى منه وأنت به أنسى

فها أنا فى حبس الحياة ممنع   عن الأنس فاقبضنى إليك من الحبس[14]

ثم نراه فى موضع آخر يثير الناس على نفسه داعياً لهم إلى قتلة فيقول: يا أيها الناس اسمعوا منى واحدة.. وإعلموا أن الله تعالى أباح لكم دمى فاقتلونى.. فاقتلونى تؤجروا وأستريح [15].

وقد إتخذ بعض الفقهاء من مثل هذه الأقوال والترهات التى ترددت على لسان الحلاج فى تلك الفترة خاصة ما يشير فيها إلى القول بالحلول أو الاتحاد، أو ما يشير مس للأركان الإسلامية مثل بنائه لكعبة فى داره تمهيداً لما عرف باسم "حج الهمة" وشاع بعد ذلك عن المتصوفة من بعده، نقول: من كل إتخذ الفقهاء ذريعة إلى الحكم بكفره وخروجه عن الإسلام أدى إلى قتله.

ونضيف إلى ذلك ما نسب إلى الحلاج من دعوة إصلاحية فيها رائحة ومناهضة الخلافة القائمة، مما أقنع الكثيرين من المؤمنين بالفائدة الاجتماعية التى تجنى من الصلوات ونصائح الأولياء من الأبدال، ورئيسهم المحجوب، ورئيسهم فى كل فترة، والشاهد الحالى أعنى "القطب"[16]، مما واكبه الكثير من المؤامرات وحركات الإصلاح فى تلك الفترة، وقد تأكدت مع ذلك الظن بأن للحلاج دور فى هذا التوتر، مما دعى الساسة القائمين على الأمر فى ذلك الحين إلى ضرورة التخلص من الحلاج العقل المفكر للثورة، ومن هنا التقى الفقهاء المتعصبون ضد الحلاج الحاكمون عليه بالكفر والزندقة مع رأى حكام ذلك العصر حول ضرورة التخلص من الحلاج.

وقد روى الخطيب البغدادى نهايته على لسان إبنه أحمد فيقال: رجع الحلاج من الحج، وتغير عما كان عليه فى الأول فافتتى العقار فى بغداد وبنى داراً ودعا الناس إلى معنى لم أقف إلا على شطر منه، حتى خرج عليه محمد ابن داود، رأس المدرسة الظاهرية، وجماعة من أهل العلم قبحوا صورته، فكان قوم يقولون: أنه ساحر، وقوم يقولون أنه مدنون، وقوم يقولون: له الكرامات وإجابة السؤال، واختلفت الألسن فى أمره، حتى أخذه السلطان وحبسه.

وفى عهد السلطان المقتدر بالله حبس وقام فى الحبس سنين كثيرة، ينقل من حبس إلى حبس، حتى حبس بآخره فى قصر السلطان، فاستغوى جماعة من غلمان السلطان وموه عليهم، واستمالهم بضروب من حيله، حتى صاروا يحمونه، ثم أرسل إلى جماعة من الكتاب ببغداد وغيرها فاستجابوا له، وتراقى به الأمر حتى ذكر أنه يدعى الربوبية، وسعى بجماعة من أصحابه إلى السلطان فقبض عليهم

ووجدت عند بعضهم كتب له تدل على تصديق ما ذكر عنه، وأقر بعضهم بلسانه بذلك، وإنتشر خبره وتكلم الناس فى قتله فأمر الخليفة بتسليمه إلى حامد بن العباس، وأمر أن يكشفه بحضرة الفقهاء ويجمع بينه وبين أصحابه، فجرى فى ذلك خطوب طوال، ثم إستيقن السلطان أمره، ووقف على ما ذكره عنه، فأمر بقتله وإحراقه بالنار[17].

وقد وصف لنا تلميذه إبراهيم بن فاتك تلك النهاية التى انتهى إليها الحلاج بمقتله فقال: لما يأتى بالحسين بن منصور ليصلب رأى الخشبة والمسامير فضحك كثيراً حتى دمعت عيناه. ثم إلتفت إلى القوم فرأى الشبلى فيما بينهم فقال له: يا أبا بكر هل معك سجادتك، فقا: بلى يا شيخ قال: إفرش لى، ففرشها فصلى الحسين بن منصور عليها ركعتين وكنت قريباً منه، فقرأ فى الأولى فاتحة الكتاب وقوله تعالى: ﴿ وَلَنَبْلُوَنَّكُم بِشَىْءٍ مِّنَ ٱلْخَوْفِ وَٱلْجُوعِ ﴾ الآية وقرأ فى الثانية فاتحة الكتاب وقوله تعال ﴿ كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِ﴾ الأية فلما سلم عنها ذكر أشياء لم أحفظها وكان مما حفظته:

اللهم أنك المتجلى عن كل جهة، المتخلى من كل جهة بحق قيامك بحقى، وبحق قيامى بحقك يخالفك قيامك بحقى. فإن قيامى بحقك ناسوتية، وقيامك بحقى لاخوتية. وكما أن ناسوتيتى مستهلكة فى لاهوتيتك غير ممازجة أياها فلا هوتيتك مستولة على ناسونيتى غير مماسة لها. وبحق قدمك على حدثى، وحق حدثى تحت ملابس قدمك، أن ترزقنى شكر هذه النعمة التى أعمت بها على حيث غيبت أغيارى عما كشفت لى من مطالع وجهك وحرمت على غيرى ما أبحت لى من النظر فى مكنونات سرك، وهؤلاء عبادك قد إجتمعوا لقتلى تعصباً لدينك وتقرباً إليك، فأغفر لهم، فإنك لو كشفت لهم ما كشفت لى لما

فعلوا ما فعلوا، ولو سترت عنى ما سترت عنهم لما إبتليت فلك الحمد فيما تفعل ولك الحمد فيما تريد، ثم سكت وناجى سراً، فتقدم أبو الحارث السياف فلطمه لطمة هشم أنفه وسال الدم على شيبه...[18].

وثمة نقطة أخري جديرة بالإشارة، نود أن نشير إليها تتعلق بالاختلاف حول أمر الحلاج: لقد اشتد الخلاف حول شخصية الحلاج وآرائه، بين مناصر محب له، وبين معاد منكر عليه، ولعل الحلاج أحس بهذا وقت حياته من خلال استعراضه لرأى الناس فيه واختلافهم عليه، ولهذا نراه يقول لتلميذه إبراهيم ابن فاتك: يا بنى إن بعض الناس يشهدون على بالكفر، وبعضهم يشهدون لى بالولاية. والذين يشهدون على بالكفر أحب إلى وإلى الله من الذين يقرون لى بالولاية فيقول تلميذه ابن فاتك يا شيخ ولم ذلك؟ فيجيبه الحلاج بقوله لأن الذين يشهدون لى بالولاية من حسن ظنهم بى، والذين يشهدون على بالكفر تعصباً لدينهم، ومن تعصب لدينه أحب غلى الله ممن أحسن الظن بأحد[19].

وبالفعل قد اختصم الناس حول شخصية الحلاج حتى قيل: أنه لم يختصم الأقلام حول رجل فى الحياة الروحية، كما اختصمت صاحبة مدوية حول الحلاج وسيرته وعقيدته، يقول لأستاذنا الدكتور محمد مصطفى حلمى – رحمه الله – على أن الذين كتبوا عن الحلاج بعد مماته مختلفون فى رأيهم فى الرجل، وحكمهم على عقيدته ومذهبه، ففريق يرى أنه كافر أو زنديق خارج على تعاليم الكتاب والسنة، وفريق آخر يرى أنه لم يكن كذلك، وإنما هو ولى من أولياء الله المقربين، عبر عن درجته فى القرب، ومنزلته من الله بعبارات لا يكاد يسمعها من يأخذها على ظاهرها حتى يستشنعها وينسب قائلها إلى العقائد المضلة،

والبدع المزيفة، ولو قد فهمهما على حقيقتها وأوغل فى باطنها، لعلم أن صاحبها برئ مما ينسب إليه [20].

كما جاء فى دائرة المعارف الإسلامية، أنه قل بين المسلمين من ثار حوله الجدل مثل الحلاج، وذلك لأن الرأى العام وضعه موضع التقديس والولاية رغم ما أثاره خصومه حوله، كما جاء بها أنه ممن عده من الأولياء من الفقهاء: الشوشترى، والعاملى، والعبدرى، والدلنجاوى، والنابلسى والمقدسى، واليافعى، والشعرانى، والهيتمى، وابن عقيلة، وسيد مرتضى الزبيدى.

ومن المتكلمين: ابن حفيف، والغزالى، وفخر الدين الرازى، والمدرستين، السالمية والماتريدية.

ثانيا : ومن الحكماء: ابن طفيل والسهروردى، والحلبى.

ومن الصوفية: الشيلى، وفارس، والكلاباذى، والنصر أباذى، والسلمى، والدقاق، والقشيرى، والصيدلانى، والهجويرى، وأبو سعيد الهروى، والفارمذى، وعبد القادر الجيلانى، والبقلى، والعطار، وابن عربى، وجلال الدين الرومى.

وأما الذين تنادوا بتكفيره، فابن داود، وابن حزم، وابن تيمية، والطوسى، والحلى، وابن خلدون، والجباتى والباقلانى [21].

ومن أقوال الذين قالوا بولايته نقرأ ما قاله صاحب كتاب مفاتيح الغيوب وتعمير القلوب، إعلم أن الحلاج عند محققى العلماء مجمع على ولايته، ومعرفته بربه عز وجل، وما ينسب إليه من غير هذا كذب وبهتان عليه، فيجب الاعتقاد بولايته وصدقه وأنه ركن من أركان طريق الحق سبحانه، وإمام من أئمة المسلمين، ولكنه كان له أعداء

أغـراهم إبليس بـه، فـآذوه وفـاتروا عليـه، ولا تلفت إلى هـذه المخالفات المزورة عليه، وقد وصفه بالولاية والجمع بين العلم والعمل، فيرواحد من أكابر الأئمة.

وعـن عيسـى القزوينـى قـال: سـألت ابـن خفيـف: مـا تعتقـد فـى الحلاج ؟ قـال: إعتقد بولايته، قلت: قد كفره المشايخ، قـال: إن كـان الذى رأيت فى الحبس لم يكن توحيداً، فليس فى الدنيا توحيد.

وعن العلامة السلمى قال: سمعت إبراهيم بن محمد النصر أباذى قد عوتب فى شئ حكى عن الحلاج فى الروح، فقال: إن كان بعد النبيين والصديقين موحد فهو الحلاج. ويقول الشعرانى:" وقد كان الشيخ أبو العباس المرسى رضى الله عنه، يقول: أكره من الفقهاء خصلتين: قولهم بكفر الحلاج، وقولهم بموت الخضر عليه السلام. أما الحلاج فلم يثبت عنه ما يوجب القتل، وما نقل عنه يصح تأويله، نحو قوله: على دين الصليب يكون موتى – ومراده أنه يموت على دين نفسه، فإنه هو الصليب، وكأنه قال: أنا أموت على دين الإسلام، وأشار إلى أنه يموت مصوباً، وكذلك كان ".

وقيل للقطب الرفاعى: إن أهل بغداد يقولون: مشايخ العراق كانوا فى زمان الحلاج، لأنه لما احترق، وذرى فى الماء شربوه فصهروا مشايخ، وأخذوا بقوله:

وما شرب العشاق إلا بقيتى وما وردوا فى الحب إلا على وردى

فقال: لو كان مشايخ العراق مشايخاً، لأخذ السيف جنوبهم، كما أخذ الحلاج.

وذكـر الكلابـا ذى فـى "التعـرف" إن الخـضـر عليـه الـسلام عـبر علـى الحـلاج وهـو مـصلوب، فقـال لـه الحـلاج هـذا جـزاء أولياء الله، فقـال لـه الخضر: كيف أصبحت؟ فقال: أصبحت لـو طـارت منـى شـرارة لأحرقـت مـالكاً وناره.

ويـروى الـسلمى، أن بعـض أهـل الكـشف زار قـبر الحـلاج فـرأى نوراً ساطعاً من قبره إلى السماء فقال: يارب ما الفرق بين قولـه: أنـا الحـق وبـين قـول فرعون: أنـا ربكـم الأعلـى فـألهم أن فرعون رأى نفسه وغـاب عنا، وهذا رنا وغاب عن نفسه.

ويقول صاحب فصل الخطاب: الإجمـاع منعقـد عنـد المشايخ علـى كون الحسين بن منصور شهيداً.

ويقـول أبـو حيـان: وكـان شـيخ الحنابلـة فـى عـصره أبـو الوفـا بـن عقيـل يتعـصب للحـلاج ويمجـده، وعزلتـه الخلافـة العباسـية واضـطهدته لذلك.

كما يقول ابن سبعين عن الحلاج: أنه ولى وشفيع لا تناقض عنده مؤمن بالتوحيد الأول، الذى يتجـاوز نطـاق الإسـلام [22]. بل بـالغ أصحابه فـى ذكـر الكرامـات عنـه حتـى إعتقـد بعـضهم أنـه رفـع إلى الـسماء كالمسيح واعتقد البعض برجعته بعد أربعين يومـاً واتفـق أن دجلـة زاد فـى سنة مقتاه، فادعى أصحابه أن سبب ذلك إلقاء رماده فيه[23].

كما روى أيضاً من هذا القبيل أنه لما وقع دمه على الأرض كتب الله إشارة غلى توحيده، وإتخذوا من هذا دلـيلاً علـى تبرئيتـه فقـارنوا فـى هذا بينه وبين الحسين فقالوا: إنما لم يكتب دم الحسين بـن علـى رضـى الله عنهما ذلك، لأنه لا يحتاج لتبرئته بخلاف الحلاج..[24].

ومن المحدثين نجد أيضاً من يدافع عن الحلاج، ولكن بأسلوب آخر، أسلوب فلسفى، يدور حول حقيقة النفس الإنسانية، ولننظر هذا فى قول الشاعر الفيلسوف الباكستاني المسلم " محمد إقبال " :وإنفردت العبادة الصوفية بمحاولة فهمها لمعنى وحدة رياضة الباطن.. وبلغ تطور هذه الرياضة ذروته فى تاريخ الإسلام فى عبارة الحلاج أنا الحق وفسر الذين عاصروا الحلاج، والذين جاءوا من بعده عبارته هذه على أنها تتضمن الشرك. ولكن مجموعة نصوص الحلاج التى جمعها ونشرها المستشرق الفرنسى ماسينيون لا تدع مجالاً للشك فى أن الولى الشهيد لم يكن يقصد من عبارته أن ينكر على الله صفة التنزيه. والتفسير الصحيح لتجريته أذن ليس هو أن الفطرة تتزلق فى البحر (فناء الذات الإنسانية، واختفاؤها فى ذات الله) ولكنه أدارك لحقيقة النفس الإنسانية وتأكيد جرى لدوامها فى شخصية أعمق، بعبارة قوية باقية على الدهر[25].

وعندما ذكرنا من أقوال مناصرى الحلاج ننتقل إلى ذكر بعض من اقوال الفريق الآخر الذين أنكروا على الحلاج ما روى عنه، وإتهموه بالكفر والزندقة، مما إنتهى إلى حكم الفقهاء بذلك وأدى إلى قتله.

يقول ابن الجوزى: اتفق علماء العصر على إباحة دوم الحلاج، فأول من قال أنه حلال الدم أبو عمرو القاضى ووافقه العلماء، وإنما سكت عنه أبو العباس سريج قال: وقال لا أدرى ما يقول، والإجماع دليل معصوم من الخطأ، وبإسناد عن ابى هريرة، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أن الله أجاركم أن تجتمعوا على ضلالة كلكم.

كما روى عن محمد بن داود الفقيه الأصبهانى أنه قال: إن كان ما أنزل الله عز وجل على نبيه صلى الله عليه وسلم حقا فما يقول

الحلاج باطل [26] إشارة إلى مخالفة الحلاج بأقواله لما هو مقرر فى القرآن الكريم.

كما ذهب ابن النديم ونقل عنه كثيرون إلى أن الحلاج كان رجلاً محتالاً مشعبذاً، يتعاطى مذاهب الصوفية ويتحلى ألفاظهم، ويدعى كل علم.. *يظهر مذاهب الشيعة للملوك ومذاهب الصوفية العامة*، وفى تضاعيف ذلك يدعى أن الإلهية حلت فيه وأنه هو، تعالى الله جل وتقدس، عما يقول هؤلاء علواً كبيراً [27].

كما ذكر البغدادى أن المتكلمين أكثرهم على تكفيره، وعلى أنه كان من الحلولية.. وذكر أن القاضى أبا بكر بن الطيب (الباقلانى) نسب الحلاج إلى معاطاة الحيل والمخازيق.

كما ذكر البغدادى أيضاً أن ممن برئ منه من الصوفية كان عمرو بن عثمان المكى ت 297 هـ الذى كان يقول: كنت أماشيه (أى الحلاج) يوماً فقرأت شيئاً من القرآن، فقال: يمكننى أن أقول مثل هذا كما روى البغدادى أن الحلاج مر يوماً على الجنيد، فقال له: أبا الحق، فقال الجنيد: أنت بالحق أية خشية تفسد. فتحقق فيه ما قال الجنيد لأنه صلب بعد ذلك [28].

ونكتفى بهذا فى هذا المقام على أساس أننا سنقوم فيما يلى بعرض آراء الحلاج وفلسفته الصوفية، وبالطبع أثناء ذلك سنعرض أيضاً للانتقادات التى وجهت إليها، والأحكام التى أطلقت عليه بسبب المخالف منها للأصول الثابتة فى العقيدة الإسلامية.

ثالثا : آراء الحلاج وفلسفته الصوفية:

يصف الباحثون الحلاج بأنه وقف فى مفترق الطرق بين عصرين من أهم عصور التصوف، كان للعصر الأول أثر فى تكوين مذهبه، كما كان لمذهبه اثر فى توجيه التصرف فى العصر الثانى. ذلك لأنه مما لاشك فيه أن المبالغات التى حدثت فى ظل نشأة الزهد المنظم، والتى خالف بها أصحابها ما هو مقرر فى الإسلام وعليه كانت حياة الرسول صلى الله عليه وسلم وصحابته، والتى ربط المتصوفة المتأخرون بسببها بين زهاد القرنين الأول والثانى للهجرة وبين المتوصفة المتأخرين مثلما فعلوا بشأن رابعة العدوية وغيرها، حينما جعلوها ببعض ما نسبوه إليها من أقوال سلفاً لمن جاء بعدها من المتصوفة نقول: إن مثل هذا كان البذرة التى قامت عليها الأفكار التى رأينا بعضها مع أبى يزيد البسطامى من قبل وسنراها مع الحلاج فيما يلى، ولكن هذه الأراء لم تضح ولم يشتد عودها على يد متصوفة القرنين الثالث والرابع الهجرى من أمثال البسطامى والحلاج، وإنما امتدت بعدهما فتسلمهما من أتوا بعدهم ممن عرفوا بأسم الفلاسفة المتصوفة أو المتوصفة المتفلسقة من أمثال ابن عربى وابن الفارض وغيرهما ممن عملوا عل تنمية هذه الأفكار وصياغتها صياغة فلسفية محكمة، مثل نظرية وحدة الوجود التى وجدت بذرتها من قبل فى نظريتى الاتحاد والحلول عند البسطامى وابن عربى، وكذلك نظرية وحدة الأديان ونظرية الحقيقة المحمدية أو النور المحمدى، وقد وجدت بداية هذه النظريات فى فكر الحلاج، وهى ما سنعرضه من خلال عرضنا لأرائه.

1- الحلاج والدعوة إلى العدمية وإسقاط التكاليف:

وهذه دعوة قديمة، لعل الحلاج قد قال بها تأثراً بما كان شائعاً فى الفكر غير الإسلامى، ثم إنتقل إلى اللغة العربية من خلال عصر الترجمة، مما جعل بعض الفرق الإسلامية تتأثر به، فيشيع فى فكر أصحابها وكان الحلاج من بينهم. فقد سرت هذه النزعة العدمية التى لا تعترف بحدود الشرع المنزلى إلى صفوف غلاة الصوفية مما أباحوا لأنفسهم أطراح الشرائع وزعموا أن الإنسان ليس عليه فرض ولا تلزمه عبادة إذا وصل إلى معبدوه. والسبب فى ذلك كما يقول ابن الجوزى يقوم فى تلبيس إبليس عليهم بأن قوما منهم داوموا على الرياضة مدة فرأوا أنهم قد تجوهروا فقالوا: لا نبالى الآن ما عملنا، وإنما الأوامر والنواهى رسوم للعوام ولو تجوهروا لسقطت عنهم. قالوا: وحاصل النبوة ترجع إلى الحكمة والمصلحة والمراد منها ضبط العوام ولسنا من العوام فندخل فى حجر التكليف، لأنا قد تجوهرنا وعرفنا الحكمة [29].

وترتيباً على هذا زعم البعض من الصوفية أن المحظور على غيرهم من المحرمات مباح لهم إذا بلغوا درجة الولاية التى سموها المنزلة الخاصة، وسموا أصحابها "خواص أولياء الله"[30].

كما تأول البعض الآخر من الصوفية قوله تعالى: "وأعبد ربك حتى يأتيك اليقين" بقولهم: "إذا وصلت مقام اليقين سقطت عنك العبادة"[31].

وسيراً على هذا النهج الذى وجدناه عند الصوفية كان نهج الحلاج، مقلداً مناهجهم ومجدداً لها من خلال دعوته إلى إهمال ظاهرة الشريعة، والدعوة إلى التمسك بباطنها، يقول فى كتاب له إلى أحد

تلاميذه: "بسم الله الرحمن الرحيم.. المتجلى عن كل شئ لمن يشاء.. السلام عليك يا ولدى، ستر الله عنك ظاهر الشريعة، وكشف لك حقيقة الكفر، فإن ظاهر الشريعة كفر خفى (هكذا) وحقيقة الكفر معرفة جلية" (32).

كما نراه فى موضع آخر يسوى بين حقيقة الكفر والإيمان، فيقول: "الكفر والإيمان يفترقان من حيث الاسم، وأما من حيث الحقيقة فلا فرق بينهما (33).

كما أننا نرى أن الحلاج قد رأى مع غيره من غلاة الصوفية أن من بلغ مقام اليقين أو تحقق له الاتصال سقطت عنه العبادة والتكليف، وهى دعوة مستمدة من غلاة الشيعة، ومنهم الجناحية الذين ينسبون إلى عبد الله بن معوية ابن عبد الله بن جعفر ذى الجناحين الذى كان يزعم أنه رب، وأن نبى، فعبده شيعته.. وإستحلوا لأنفسهم الميتة والخمر وغيرهما من المحارم وينكرون القيامة، والجنة والنار، ويستحلون الزنا واللواطة وشرب الخمر، وأكل الميتة، ولا يرون وجوب الصلاة والصوم والزكاة والحج، ويؤولون ذلك على موالاة قوم من أهلى البيت، ..." (34).

ومنهم المنصوبة (أصحاب أبى المنصور) العجلى، وهو الذى استحل النساء والمحارم، وأحلى ذلك لأصحابه، وزعم أن الميتة والدم ولحم الخنزير والخمر والميسر، وغير ذلك من المحارم حلال، وقال: لم يحرم الله ذلك علينا، ولا حرم شيئاً تقوى به أنفسنا، وإنما هذه الأشياء أسماء رجال حرم الله سبحانه ولا يتهم، وتأول ذلك فى قوله تعالى: ﴿ لَيْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوٓا۟ ﴾. وأسقط الفرائض، وقال: هي أسماء رجال أوجب الله ولايتهم..." (35).

فإذا انتقلنا بعد ذلك إلى الحلاج تجده يقول بشئ من هذا فيما يروى عنه تلميذه ابن فاتك فى قوله: دخلت على الحلاج ليلة وهو فى الصلاة مبتدئاً بقراءة سورة البقرة فصلى ركعات حتى غلبنى النوم، فلما انتبهت سمعته يقرأ سورة (حم عسق)، فعلمت أنه يريد الختم. فختم القرآن فى ركعة واحدة، وقرأ فى الثانية ما قرأ، فضحك إلى وقال: ألا ترى أنى أصلى أراضيه، من ظن أنه يرضيه بالخدمة فقد جعل لرضاه ثمناً، ثم ضحك وأنشأ يقول:

إذا بلغ الصب الكمال من القنى

ويذهل عن وصل الحبيب من السكر

فيشهد صدقاً حيث أشهده الهوى

بأن صلاة العاشق من الكفر[36].

2- الحلاج، وفكرة الحج بالهمة:

وهى من صور الدعوة إلى العدمية وإسقاط التكاليف التى بدت فى فلسفة الحلاج الصوفية، وأصولها ترجع فى الحياة الروحية فى الإسلام إلى ما وجدناه عند رابعة العدوية، عندما زعمت أنها تحققت بمقام المحبة لله تعالى، فصارت لا ترى شيئاً سواه، فعندما وصلت إلى مرتبة الخلة تبين لها أن الكعبة "هذا الصنم المعبود فى الأرض، وأنه ما ولجه الله ولا خلا منه"، الأمر الذى رتب عليه العطار قصته التى حكى فيها علاقة رابعة العدوية بالكعبة وأنها عندما ذهبت للحج للمرة الثانية وقبل أن تصل إلى مكة تحركت الكعبة إليها فى الصحراء، وأن إبراهيم ابن أدهم بعدما قطع طريقه إلى الكعبة فى أربعين سنة ووصل إليها قال نائحاً: "وا أسفاه أصرت أعمى حتى لا أرى الكعبة" فسمع

صوتاً يقول: "يا إبراهيم! لست أعمى، ولكن الكعبة قد ذهبت للقاء رابعة "[37].

وكذلك عندما ذهبت رابعة العدوية للحج للمرة الثالثة، متقلبة على ضلوعها سبع سنوات، وعندما وصلت إلى الكعبة، حال عذر بينها وبين الكعبة إذ أتاها الحيض غير طاهرة. وفى الوقت نفسه ناداها صوت يقول: "أن المرتبة الأولى التى يبلغها العشاق يمثلها تماماً إنسان تقلب على أضلاعه سبع سنوات كما يزور جداراً بين اللين.

ولما اقتربت من هذا الجدار أغلق الطريق على نفسه نتيجة عائق نشأن عن شخصه، فلما يئست رابعة قالت: الهى لا تدعنى كى أبقى فى بيتى، ولا تريد أن تقبلنى فى بيتك، فأما أن تدعنى أقيم هادئة فى بيتى بالبصرة، أو أسمح لى أن ادخل الكعبة وهى منزلك. لقد فتشت عنك قبل أن أحنى رأسى أمام الكعبة، دعنى إذن أذهب، فلست جديرة بدخول بيتك ثم عادت إلى البصرة وأقامت فى خلوتها، وإنقطعت بكامل نفسها للعبادة [38].

ولندع ما فى هذه الأقوال من أمور تمس العقيدة من قول بالتشبيه والتجسيم لله تعالى، مما يخالف ضرورة التنزيه، ونشير فقط إلى ما هذا القول من إشارة إلى إرتباط الواصل من المتصوفة بالله تعالى، الأمر الذى لا يكترث معه بأى شئ من العبادات أو من المقدسات وهو ما يصوره قول رابعة عندما تصف الكعبة بأنها "صنم معبود" أو بأنها "مجرد جدار من اللبن " إنتهاء إلى تسوية الأمر فى خطابها لله تعالى، أما أن يدعها تدخل الكعبة، وأما أن يدعها فى بيتها دون أن تحج، وهذا ما يخالف النظر إلى الحج على أنه فريضة، وركن من أركان الإسلام لا ينبغى التخلى عن الإيمان به والسعى إليه.

وهذا الذى انتهت إليه رابعة فى أقوالها هو نفسه ما قال به الحلاج فى صورة أكثر تحديداً، فنراه كما ذكرنا من قبل بعد أن يعود من حجه للمرة الثالثة، يقول بشئ من الشطح فيعلن أنه يريد أن يموت كافراً بشريعة الإسلام، ثم يأخذ فى التعبير عما تم له من الصلة أو الخلة بلغة المتصوفة فيما بينه وبين الله تعالى.

فما يروى فى أخباره أنه "كان فى سوق بغداد يصيح: يا أهل الإسلام أغيثونى، فليس يتركنى – (أى الله) – ونفسى فآنس بها، وليس يأخذنى من نفسى فأستريح منها، وهذا دلال لا أطيقه" [39].

ولكنه لا يقف عند هذه الحال التى يشبه بها رابعة العدوية بل ينتقل نقلة أخرى أكثر تحديداً فيصرح فيما يروى عنه بإمكان الاستغناء عن الذهاب إلى مكة للحج، وهو ما ربط أعداؤه بسببه بين الحلاج وبين القرامطة الثائرين الذين أرادوا هدم الكعبة، ورتبوا عليها محاكمته والحكم بإعدامه [40]، فقد زعموا أنهم وجدوا له كتاباً فيه أن الإنسان إذا عجز عن الحج فليعمد إلى غرفة من بيته فيطهرها ويطيبها ويطوف بها ويكون كمن حج البيت" [41].

كما قيل عنه أنه أفتى بأن الإنسان إذا أراد الحج ولم يتمكن أفرد فى داره بيتا لا يلحقه شئ من النجاسة ولا يدخله أحد ومنع من تطوفه. فإذا حضرت أيام الحج طاف حوله طوافه حول البيت الحرام، فإذا إنقضى وقضى المناسك ما يقضى بمكة مثله، جمع ثلاثين يتيماً وأطعمهم وكسا كل واحد منهم قميصاً ودفع إليه سبعة دراهم، فإذا فعل ذلك قام له مقام الحج [42].

ولعل الأمر فى هذا لا يحتاج إلى بيان أكثر دليلاً على مخالفة الحلاج بأقواله هذه لما هو مقرر فى الكتاب والسنة، بما ذهب إليه من أقوال تزعم إسقاط التكاليف الدينية، ومن بينها التكليف بالحج إلى بيت الله الحرام لمن استطاع إليه سبيلاً.

3- الحلاج ونظريته فى الحلول:

والقول بالحلول يرجع فى الغالب إلى غلاة الروافض الذين زعموا حلول لروح الله تعالى فى الأئمة، تنتقل من أمام إلى أمام، والأصل فى القول بهذا – على حد تعبير كتاب الفرق – يعود إلى السبئية والبيانية والجناحية والخطابية والنميرية، وكلها من الروافض الغالية.

فالسبئية تزعم أن "علياً صار الها بحلول روح الإله فيه، وكذلك البيانية تزعم أن روح الاله دارت فى الأنبياء والأئمة حتى إنتهت إلى على ثم دارت إلى محمد بن الحنفية ثم صارت إلى إبنه أبى هاشم، ثم حلت بعده فى بيان بن سمعان، وإدعوا بذلك إلهية بيان بن سمعان الذى ينتسبون إليه [43].

وهكذا كان قول حلولية الغلاة من الروافض يدور على هذا القول، وإن اختلفوا فى تحديد من حلت فيه روح الله ؟ (تعالى الله عن قولهم جميعاً).

وعلى هذا كان قول الحلاج بالحلول، ونعتقد أنه قد صدر فيه متأثراً بما أشرنا إليه عند غلاة الروافض، خاصة وأن علاقة الحلاج بالشيعة لم ينكرها أحد، وها هو الأصطخرى أحد تلاميذ الحلاج يصور نظريته فى الحلول فيقول: " الحسين ابن المنصور ابن المنصور المعروف بالحلاج من أهل البيضاء، وكان رجلا حلاجا ينتحل النسك

فما زال يرتقى به طبقاً عن طبق حتى انتهى به الحال إلى أن زعم أن من هذب فى الطاعة نفسه، وأشغل بالأعمال الصالحة قلبه، وصبر عن مفارقة اللذات، وملك نفسه فى منع الشهوات - إرتقى به إلى مقام المقربين، ثم لا يزال يتنزل فى درج المصافاة حتى يصفو عن البشرية طبعه، فإذا لم يبق فيه من البشرية نصيب حلى فيه روح الله الذى كان منه عيسى ابن مريم، فيصير مطاعاً فلا يريد شيئاً إلا كان من كل ما ينفذ فيه أمر الله، وأن جميع فعله حينئذ فعل الله، وجميع أمره أمر الله"[44].

ويذهب نيكلسون إلى بيان الأصل فى قول الحلاج بالحلول، فيحيله إلى ما هو مقرر فى المسيحية واليهودية من أن الله تعالى قد خلق آدم على صورته، وأن الإنسان إذا ما أخذ نفسه بالرياضة والمجاهدة والزهد توصل إلى حقيقة هذه الصورة الإلهية فى نفسه التى طبعها الله تعالى فيه. ونيكلسون يعتمد فى هذا أعلى قول للحلاج عثر عليه ونشره يقول فيه الحلاج شارحاً نظريته هذه: تجلى الحق لنفسه قبل أن يخلق الخلق، وقبل أن يعلم الخلق . وجرى له فى حضرة أحديته مع نفسه حديث لا كلام فيه ولا حروف. وشاهد سبحات ذاته فى ذاته. وفى الأزل - حيث كان الحق ولا شئ معه - نظر إلى ذاته فأحبها وأثنى على نفسه، فكان هذا تجلياً لذاته فى ذاته فى صورة المحبة المنزهة عن كل وصف وكل حد، وكانت هذه المحبة علة الوجود، والسبب فى الكثرة الوجودية. ثم شاء الحق سبحانه أن يرى ذلك الحب الذاتى ماثلاً فى صورة خارجية يشاهدها ويخاطبها، فنظر فى الأزل، وأخرج من العدم صورة من نفسه لها كل صفاته وأسمائه وهى آدم الذى جعله الله صورته أبد الدهر.

ولما خلق الله آدم على هذا النحو عظمه ومجده وإختاره لنفسه، كان من حيث ظهور الحق بصورته فيه وبه هو هو.

سبحـــان من أظهـــر ناسوته　　　سرسنـــا لاهوتـــه الثاقـــب

ثـــم بدا لخلقـــه ظاهـــراً　　　فـــى صـــورة الآكـــل الشارب

حتـــى لقـــد عاينه خلقـــه　　　كلحظة الحاجب بالحاجب (45)

وواضح من هذا أن الحلول الذى إنتهى إليه الحلاج لم يحصل له دفعة واحدة، بل يحصل للإنسان بعد جهاد طويل يتمثل فيما يأخذ به نفسه من مجاهدة وزهد وتصفية، بعدها وبالتدريج يتم ذلك الحلول يعنى حلول روح الله فى ذات الإنسان، بعد أن تكون الذات الإنسانية قد تلاشت وفى البداية يكون ذلك بالنسبة للإنسان هو بمثابة التهيؤ أو الظن.

يقول الحلاج:

عجبـــت منـــك ومنـــى　　　يـــا منيـــة المتمنـــى

أدنيتـــنى منـــك حتـــى　　　ظننـــت أنـــك أنـــى

وفى ذلك كله يحس الإنسان ببشريته أو بنا سوتيته بتعبير الحلاج، بل ويعتبر هذه البشرية هى الحجاب الذى يفصل بينه وبين الله، فيناجى ربه بأن يزيح هذا الحجاب الذى يحجبه عنه، وهو يعنى بذلك أن يعينه على القضاء على ما فى نفسه من بشرية أو ناسوتية حتى تتهيأ لحلول لروح الله فيها فيقول:

بينى وبينك أنى يزاحمنـــى　　　فارفع بأنيك أنى من البيـــن

فهذا ما تحقق له ذلك، وصار إلى الغناء عن ذاته، نطق الحلاج بعبارته المشهورة "أنا الحق" بل وأنشد

أنا من أهوى ومن أهوى أنـــــا نحن روحان حللنا بدنـــــا
فإذا أبصرتنى أبصرتـــــه وإذا أبصرته أبصرتنـــــا

وقوله

أنت بين القلب والشغاف تجرى مثل جرى الدموع من أجفان
وتحل الضمير جوف فـــؤادى كحلول الأرواح فى الأبدان

بل ويشير إلى حلول روح الله فيه بعد أن فنيت ذاته، مشيراً إلى أن هذه ميزة تميز بها هو سائر الناس، فيقول موجهاً قوله لجمع فى بغداد:

أيها الناس أنه (أى الله) يحدث الخلق تلطفاً فيتجلى لهم، يم يستتر (أى الله سبحانه) عنهم تربية لهم، فلولا تجليه لكفروا جملة، ولولا ستره لفتنوا جميعاً، فلا يديم عليهم إحدى الحالتين. لكننى ليس يستتر عنى لحظة فأستريح حتى إستهلكت ناسونيتى فى لاهوتيته، وتلاشى جسمى فى أنوار ذاته، فلا عين لى ولا اثر، ولا وجه ولا خير.."(46).

إلا أن الحلاج وأن نسب إليه القول بالحلول، مأخوذاً مما نسب إليه من أقوال فى هذا إلا أنه لم يكن ثابتاً على هذا الحال، ومن ثم نجده بينما يؤكد الحلول والإمتزاج الكامل بين الإنسان وروح الله تعالى بمثل قوله:

مزجت روحك فى روحى كما تمزج الخمرة بالماء الزلال
فإذا مسك شئ مسنـــــى فإذا أنت أنا فى كل حال

نجده فى قول آخر يتحدث عن الذات الإلهية على أنها ذات متفردة متوحدة لا تمازج ولا تخالط شيئاً آخر، يقول فى إملائه على بعض تلامذته: إن الله (تبارك وتعالى وله الحمد) ذات واحد قائم بنفسه، منفرد عن غيره بقدمه، متوحد عما سواه بربوبيته. لا يمازجه شئ، ولا يخالطه غير، ولا يحويه مكان، ولا يدركه زمان، ولا تقدره فكرة، ولا تصوره خطرة، ولا تدركه نظرة، ولا تعتريه فترة (47).

بل أكثر من هذا نراه يكفر من يرى إمتزاج الإلهية بالبشرية، فيقول صراحة: من ظن أن الإلهية تمتزج بالبشرية، أو البشرية تمتزج بالإلهية فقد كفر. فإن الله تعالى تفرد بذاته وصفاته عن ذوات الخلق وصفاتهم، فلا يشبههم بوجه من الوجوه، ولا يشبهونه بشئ من الأشياء... (48).

ولعل هذا التناقض أو التردد الذى بدى فى أقوال الحلاج يرجع إلى تطور الفكر الصوفى بصفة عامة، فإن فكرة الحلول قد بدت أقوال رابعة العدوية من قبل، حسبما ترددت لدى الباحثين فى فكر وفى شخصية رابعة العدوية، بل مثبت لها ذلك ومنكر، ولكن على أية حال فهى القائلة:

إنى جعلت فى الفؤاد محدثى ... وأبحت جسمى من اراد جلوسى

فالجسم من للجليس مؤانس ... وحبيب قلبى فى الفؤاد أنيسى

والفكرة عند الحلاج بدت أوضح منها عند رابعة العدوية، إلا أنها لم تتضح على يديه النضوج كله، فبدى لديه هذا التردد أو التناقض إن شئت، فتارة يعبر عن الحلو، والإمتزاج بين روح الإنسان وبين روح الله امتزاجاً كاملاً، ثم يعود فينفى الامتزاج ويرمى من يقول به بالكفر،

الأمـر الـذى دعـا الـبعض إلى تبرئـة الحـلاج مـن القـول بـالحلول، وإعتـبروا أقواله فى هذا هى من نوع الشطح الذى يعبر عنه وهـو فـى حالـة الفنـاء أو الـسكر. وبالتـالى فهو لا يعنيـه، أو محاولـة تأويـل مـا صـدر عنـه تـأويلاً يبعده عن القول بالحلول، ذلك الذى يخالف العقيدة تماماً.

ولـكننـى أى الفكـرة الـصوفية، بـدت مهوشـة ثـم تطـورت حتـى نضجت على يد الصوفية المتفلسفة، وهو ما ينطبق على نظرية الحلو عند الحلاج التى رأيناها تتضج على يد ابن عربى وأقرانه فيما يعد فى نظرية وحدة الوجود.

وهذا لا يعنى أن الحلول عند الحلاج هو نفسه وحدة الوجود التى بدت بعد ذلك، للاختلاف بين النظريتين، نظرية الحلاج، وهى لم تتضج بعد على يديه، ونظرية ابن عربى، وقد نضجت واستوت أركانها عنده، يقـول الـدكتور " أبـو العـلا عفيفـى " – رحمـه الله – : ولكـن الحـلاج كان حلولياً ولم يكن من أصحاب وحدة الوجود. فهو يطلب محو صفاته التـى يشعر أنها عـائق لـه دون الوصـول إلى الله، وحلـول الـصفات الإلهيـة محلها. وهذا معنى لا يرمى إليه أصحاب وحـدة الوجـود عنـدما يتكلمـون عن الفناء، بل الفناء عندهم حال يتحقق فيها الـصوفى مـن إتحـاد موجـود بالفعل كان قد حجبه عنه اشتغاله بانيتـه، فليس فـى الأمـر فـى زعمهـم تحـول فـى الـصفات ولا صيرورة ولا حلـول، وإنمـا هـو تحقـق مـن زوال الصور الفانية وبقاء الذات الأبدية....[49].

4- الحلاج والقول بنظرية قدم النور المحمدى:

وقـد رتـب الحـلاج علـى نظريتـه فـى الحلـول بـالمعنى الأزلى كمـا شـرحه هـو بنفسه، بمعنـى خلـق الله تعـالى آدم منـذ الأزل علـى صـورته

وانطباعه به، وما علي ابن آدم إلا أن يجاهد نفسه أخذاً بالزهد والعبادة والمجاهدة حتى يصل إلى هذا الانطباع الإلهى القديم فى ذاته.

نقول ترتيباً على هذا: قال الحلاج بنظريته فى قدم النور المحمدى، وهى نفسها التى تطورت بعد ذلك عند من أتوا بعد الحلاج فى نظريات " الإنسان" الكامل، أو " القطب" أو الحقيقة المحمدية.

وفى الحقيقة أننا نعتقد أن الحلاج لم يكن مبتدعاً لهذه النظرية أو أنه لم يكن هو أول واضع لها، بل نرى أن لها أصولاً تمتد إلى مذاهب الغنوصية عند اليهود والمسيحيين، تلك المبنية على فكرة الفيض الأفلوطينية التى قدمت إلى الفكر الإسلامى من خلال حركة الترجمة.

وعن علاقة الفكر الأفلوطينى بالفكر الصوفى الإسلامى يقول جولد تسيهر: نفذت تعاليم الأفلاطونية الحديثة إلى نطاق الحياة العقلية فى الإسلام، ويعد هذا الحادث ذا أهمية حاسمة من جهة التصوف الإسلامى.. فهذا التيار الفلسفى.. قد أوجد أساساً فلسفياً واعتقادياً بنيت عليه تقاليد الزهد وطقوسه، فالزاهد المتصوف الذى نبذ الدنيا وإحتقارها، وإطرحها، وإحتواها، وسما يروحه إلى الكائن الأعلى، والملاذ الأوحد، يجد ما يثبت يقينه بمنهج حياته الذى نهجه، وما يقوى نزعته الروحية الإلهية التى إتجه إليها فى مذهب الفيض عند أفلوطين ونظريته فى وحدة الوجود[50].

كما يرجع على حد قول "يوليوس فلهوزن" على أن الأصل فيما قال به الحلاج فإنما يعود إلى الآراء اليهودية وعنده أن روح الإله تتحد فى آدم مع شخص إنسان يظهر بصفة النبى الصادق فى صور متعددة، وقد اقر له بالسيادة الدائمة.

وتبعاً لهذه العقيدة فإن الأنبياء جميعاً واحد، بما يبعث فى كل منهم روح الله، والحق فإن النبى الصادق واحد يعود أبداً [51].

أما المستشرق " جولد تسيهر"، فيربط بين الفكرة، وبين القديس " كليمانت الإسكندرى "، فيقول، وهذا النظرية ترجع فى أصولها إلى الفكرة التى عبرت عنها المواعظ المنسوبة إلى القديس كليمانت، فقالت الموعظة (18، فقرة 13):

وليس ثمة غير نبى صادق واحد، هو إنسان خلقه الله وزوده بروح القدس، يظهر خلال عصور العالم منذ البدء بأسماء وصور متغيرة، حتى يشمله الله برحمته فيبلغ الراحة الأبدية، بعد انقضاء الأعصر التى حددت له لكى يؤدى الرسالة التى أخذ على عاتقه أداءها [52].

وروت كتب التراجم أن مثل هذه الأفكار قد انتقلت إلى غلاة الشيعة، مثلما يذكر عن " عبد الله بن معاوية بن جعفر "، أنه كان يزعم أن روح الله كانت فى آدم ثم فى شيث، ثم دارت فى الأنبياء والأئمة إلى أن إنتهت إلى على... [53].

فى هذه البيئة الفكرية نشأ قول الحلاج، متأثراً – فيما نعتقد – بهذا كله، بقدر النور المحمدى، وأنه الأصل فى كل شئ، وأن ماعداه إنما صدر عنه، وأودع هذا كله فيما كتبه فى "طاسين السراج" الذى أظهرنا من خلال على أن لمحمد صلى الله عليه وسلم صورتين مختلفتين: صورته نوراً أزلياً قديماً كان قبل أن تكون الأكون، ومنه إستمد كل علم وعرفان، وصورته نبياً مرسلاً، وكائناً محدثاً، تعين وجوده فى زمان ومكان محدودين، وهو هنا إنما صدر فى رسالته التى أداها، ودعوته التى دعا إليها، وكماله الذى تحقق فى العلم والعمل،

على ذلك النور الأزلى القديم الذى صدر عنه، وإستمد منه غيره من الأنبياء السابقين، والأولياء اللاحقين [54].

وقد وصف الحلاج ذلك النور المحمدى وبين ما تنطوى عليه النعوت التى نعت بها سراجه الفياض من المعانى الروحية فقال فى "طايسين السراج": طس سراج من نور الغيب وبدأ وعاد، وجاوز السراج وساد، قمر تجلى من بين الأقمار برجه فى فلك الأسرار، سماه الحق "أمياً" لجمع همته، و"حرميا" لعظم نعمته، ومكيا" لتمكينه عند قربه[55].

وبين كيف إستمدت أنوار النبوة من ذلك النور المحمدى الذى هو أقدم من كل هذه الأنوار فقال: أنوار النبوة من نوره برزت وأنوارهم من نوره ظهرت، وليس فى الأنوار نور أنوار وأظهر وأقدم من القدم سوى نور صاحب الكرم، وهمته سبقت الهمم، ووجوه سبق العدم، وإسمه سبق القلم، لأنه كان قبل الأمم... وهو سيد البرية، الذى إسمه أحمد ونعته أوجد... الخ [56].

كما أشار إلى أن العلوم كلها عالة عليه، بل قطرة من بحر علمه، فقال: "فوقه غمامة برقت، وتحته برقة لمعت وأشرقت وأمطرت وأثمرت، والعلوم كلها قطرة من بحرة، الحكم كلها غرفة من نهره، الأزمان كلها ساعة من دهره"[57].

ثم أبان عن مكانة محمد صلى الله عليه وسلم، من حيث قربه من ربه، فهو الأول، وعن مكانته بالنسبة للنبوة فهو الآخر والخاتم، وذلك فى قوله: " الحق به وبه الحقيقة هو الأول فى الوصلة، هو الآخر فى النبوة، والباطن بالحقيقة، والظاهر بالمعرفة... ما وصل إلى علمه عالم ولا إطلع على فهمه حاكم" [58].

تلك هى أصول نظرية النور المحمدى عند الحلاج، والتى تطورت بعد ذلك عند من أتوا بعده مثل ابن عربى وغيره ممن قالوا بنظريات مماثلة، وربما جاءت أكثر دقة شأنها شأن النظريات الأخرى التى ساهم الحلاج فى تطورها وإنمائها وتغذيتها فى الفكر الصوفى أيام ازدهاره.

5- الحلاج ونظرية وحدة الأديان:

والقول بوحدة الأديان له جذوره وأصوله فى الأفكار والفلسفات غير الإسلامية من يونانية وهندية، وغيرهما من فلسفات وافدة على الفكر الإسلامى، ظهرت آثارها فى فكر الجماعات الملفقة بين مختلف الأفكار غير العابئة بأصول أية عقائد على الإطلاق.

ولعل أصدق مثال لهذا التلفيق ظهر عند من يسمون جماعة إخوان الصفا الذين يقرون هذا التلفيق منهجاً لهم، ولننظر قولهم: "ينبغى لإخواننا، أيدهم الله تعالى أن لا يعادوا علماً من العلوم أو يهجروا كتاباً من الكتب، ولا يتعصبوا على مذهب من المذاهب لأن رأينا ومذهبنا يستغرق المذاهب ملها، ويجمع العلوم كلها" [59].

وكان من نتيجة ذلك المزج إختلاط الأفكار الإسلامية بغيرها وأخصها بالنسبة لموضوع حديثنا، هو ما كان سائداً فى الفلسفة الهندية من دعوة إلى توحيد الأديان، ولعلها تسربت إلى الفكر الإسلامى عبر الأفكار والفلسفات التى نقلت إليه بالترجمة قبل البيرونى، من نحو قول "شانكار" الهندى: أعبد الله فى أى معبد شئت، أو إركع أمام أى إله بغير تفريق . ثم سرت هذه الدعوة إلى غلاة الصوفية بدءاً من القرن الثالث الهجرى، فرتبوها كنتيجة يصلوا إليها فى نهاية الطريق الذى يأخذون أنفسهم على سلوكه بدءاً من العمل بظاهر الشريعة وإنتهاء بالاتصال بصاحب الشريعة، ويلخص لنا جولد تسيهر هذا المسلك الذى

يسلمهم إلى القول بوحدة الأديان فى قوله: والشريعة فى الطريق الصوفى هى نقطة الابتداء، وهى درجة من درجات التهذيب وتؤدى إلى الطريقة السامية التى ينبغى السعى لها بصدق، والتى يثاب الإنسان على آلامها بنيل الحقيقة، وغايتها النهائية هى كسب المعرفة التى لم يصل إليها أحد البتة تمام الوصول، لأن السالك إنما يكون عندئذ متأهباً للترقى إلى "علم اليقين" غير أن الإنسان لا يتيسر له أن يسمو إلى الادراك المباشر "لعين اليقين" دون أن يركز فيوضاته الباطنية ومواهبه اللدنية فى حقيقة الذات الإلهية المتفردة بالوجود، وعند هذه المرحلة ينعدم إعتماد السالك على السنن والتعاليم الدينية، وبينما ينال الناس علوم الدرجة السابقة أى علم اليقين عن طريق الأنبياء، نجد العلوم الإلهية الأعلى مرتبة فى الكمال تشرق على نفس المتأمل دون أدنى وساطة.

وفوق هذا أيضاً توجد الدرجة العليا وهى "حق اليقين" وهى مرتبة ليست فى الطريق الذى يسلكه الصوفى لتهذيب نفسه.. وهذا السبيل المتدرج يؤدى فى جوهره إلى الإقرار بأن الصفة الظاهرية للدين لا أهمية لها، بالنسبة للحقيقة المقدسة التى ينبغى الاتجاه نحوها[60]. فلا فرق بين مسيحية ولا يهودية ولا إسلام.

فى هذا الإطار كان قول الحلاج الذى زعم أنه وصل إلى نهاية الطريق، وتحقق له معه الحلول.. حلول الروح الإلهية فى ناسوتيته، فكان تصريحه بالمساواة بين الأديان أو التوحيد بينها، وهى مساواة وتوحيد، بمعنى عدم المبالاة بأى منها لأن صاحبها جميعاً قد حلى، فأصبح هو ولا حاجة له إلى أى منها، وهذا يفسره قوله: من لاحظ الأعمال حجب عن المعمول له، ومن لاحظ المعمول له حجب عن رؤية الأعمال [61].

كما جاء فى أخباره :" يروى عن عبد الله بن طاهر الأزدى أنه قال: كنت أخاصم يهودياً فى سوق بغداد، وجرى على لفظى أن قلت له: يا كلب، فمر بى الحسين بن منصور، ونظر إلى شزراً وقال: لا تنبح كلبك، وذهب سريعاً. فلما فرغت من المخاصمة قصدته فدخلت عليه فأعرض عنى بوجهه فاعتذرت إليه فرضى، ثم قال: يا بنى، الأديان كلها لله عز وجل، شغل بكل دين طائفة لا اختياراً منها بل اختياراً عليهم، فمن لام أحداً ببطلان ما هو عليه فقد حكم أنه اختار ذلك لنفسه، وهذا مذهب القدرية، والقدرية مجوس هذه الأمة. وإعلم أن اليهودية والنصرانية والإسلام وغير ذلك من الأديان هى ألقاب مختلفة وأسام متغايرة، والمقصود منها لا يتغير ولا يختلف.

ثم قال:

تفكرت فى الأديان جدا محققا فألفيتها أصلا له شعب جمـــا

فلا تطلبن للمرء دينـــا فإنـــه يصد عن الوصل الوثيق وإنمـــا

يطالبه أصل يعبـــــر عنـــــده جميع المعالى والمعانى فيفهما[62]

ونظرية "وحدة الأديان" عند الحلاج تطورت وظهرت فى صور أكمل وأدق عند من أتوا بعد من المتصوفة المتفلسفة من أمثال إبن عربى وابن الفارض وجلال الدين الرومى وغيرهما من المتصوفة مما سنعرض للبعض منهم فيما بعد.

الهوامش

1- أنظر : ياقوت الحموى : معجم البلدان جـ 1 ص 793 .

2- دائرة المعارف الإسلامية – الجزء الأول من المجلد الثامن ص 17 .

3- ابن كثير البداية والنهاية جـ 11 ص 132 .

4- أنظر : ابن كثير البداية والنهاية جـ11 ص 133 .

5- انظر : ابن كثير البداية والنهاية جـ11 ص 133 .

6- أنظر : شخصيات قلقة فى الإسلام للدكتور عبد الرحمن بدوى ص 66 – 76 .

7- ماسينسيون : المنحنى الشخصى لحياة الحلاج ضمن شخصيات قلقة فى الإسلام للدكتور عبد الرحمن بدوى 64 .

8- أخبار الحلاج، نشر وتصحيح بويس ماسينيون، وبول كروس، باريس 1936 ، خير رقم (21) ص 43 .

9- أنظر :المنحنى الشخصى لحياة الحلاج لماسينيون ؛ وأنظر كذلك : شخصيات قلقة فى الإسلام ص 66 .

10- أخبار الحلاج (6) ص 19 .

11- أخبار الحلاج – (19) ص 40 – 41.

12- ابن كثير : البداية والنهاية جـ 11 ص 133.

13- ما سيتيون: المنحنى الشخصى لحياة الحلاج – شخصيات قلقة فى الإسلام ص 68 – 69.

14- أخبار الحلاج (38) ث 57 – 58.

15- أخبار الحلاج رقم (50) ص 75.

16- أنظر: ماسينيون: المنحنى الشخصى لحياة الحلاج، شخصيات قلقة فى الإسلام ص 71.

17- الخطيب البغدادى: تاريخ بغداد، القاهرة، 1931م جـ 8 ص 114 وما بعدها: نقلاً عن: د. عرفان عبد الجميع فتاح: نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها ص 188 – 178.

18- أخبار الحلاج رقم (1) ص 7 – 8.

19- أخبار الحلاج – خبر رقم (3) ص 14 – 15.

20- د. محمد مصطفى حلمى: الحياة الروحية فى الإسلام ص 138.

21- انظر: دائرة المعارف الإسلامية – ما درة الحلاج، المجلد الثامن جـ 1 ص 17.

22- انظر هذه الأقوال وغيرها فى: طه عبد الباقى سرور: الحسين بن منصور الحلاج، شهيد التصوف الإسلامى، ص 215 وما بعدها.

23- انظر: وفيات الأعيان لابن خلكان جـ 1 ص 184، والمدخل على التصوف الإسلامى للدكتور التفاتازانى ص 150.

24- لكواكب الدرية فى تراجم السادة الصوفية للمناوى، جـ2 ص 25.

25- محمد إقبال: تجديد الفكر الدينى فى الإسلام، ص 110.

26- ابن الجوزى: تلبي إبليس ص 166.

27- ابن النديم: الفهرست ص 190 "روائع التراث العربى" بيروت سنة 1964.

28- عبد القاهرة البغدادى: الفرق بين الفرق ص 260، وما بعدها.

29- ابن الجوزى: تلبيس إبليس ص 355.

30- ابن تيمية: العبودية ص 50.

31- الزبيدى: انحاف السادة جـ 8 ص 278.

32- أخبار الحلاج – خبر رقم (41) ص 62 – 63.

33- المصدر السابق، خبر رقم (35) ص 53.

34- انظر: الأشعرى: مقالات غسلامية، جـ1، ص 67، الاسفراينى: التبصير فى الدين ص 73.

35- الأشعرى: مقالات الإسلاميين جـ 1 ص 74 – 75.

36- أخبار الحلاج – خبر رقم (43) ص 66.

37- فريد الدين العطار: تذكرة الأولياء..نص فى شهيدة العشق الغلهى، للدكتور عبد الرحمن بدوى، ص145.

38- المصدر السابق، ص 147.

39- أخبار الحلاج رقم 38 ص 57.

40- عبد الرحمن بدوى: شخصيات قلقة فى الإسلام ص 76 – 77.

41- الشعرانى: الطبقات الكبرى جـ 1 ص 14 – 15، طبعة صبيح، والمصدر السابق هامش ص 76.

42- البداية والنهاية لابن الاثير جـ 11 ص 140 نقلاً عن نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها ص 197.

43- عبد القاهر البغدادى: الفرق بين الفرق ص 254، وما بعدها.

44- انظر: د. محمد مصطفى حلمى: الحياة الروحية فى الإسلام ص 140، وانظر أيضاً: الاسفراينى: التبصير فى الدين ص 78.

45- انظر: نيكلسون: فى التصوف الإسلامى وتاريخه ص 33.

46- أخبار الحلاج رقم (10) ص 25 – 26.

47- المصدر السابق خبر رقم (12) ص 29.

48- المصدر السابق رقم (25) ص 47.

49- تعليقات الدكتور أبو العلا عفيفى على فصوص الحكم لابن عربى ص 17.

50- جولد تيهر: العقيدة والشريعة فى الإسلام ص 153.

51- فلهاوزن (يوليوس) : أحزاب المعارضة الدينية السياسية فى صدر الإسلام، ترجمة دكتور عبد الرحمن بدوى ص 249.

52- انظر: جولد تسيهر: العقيدة والشريعة فى الإسلام، ص 329 وما بعدها.

53- الأشعرى: مقالات الإسلامية جـ 1 ص 74.

54- انظر: دكتور محمد مصطفى حلمى: الحياة الروحية فى الإسلام ص 143.

55- الحلاج: الطواسين، نشرة ماسينيون (لويس)، باريس سنة 1913 ص 11.

56- المصدر السابق ص 11.

57- المصدر السابق ص 13.

58- المصدر السابق ص 13 – 14.

59- رسائل إخوان الصفا جـ 4 ص 41 – 42، دار صادر بيروت سنة 1957م.

60- جولد تسيهر: العقيدة والشريعة فى الإسلام ص 169.

61- اسينيون: المنحنى الشخصى لحياة الحلاج، شخصيات قلقة فى الإسلام للدكتور عبد الرحمن بدوى ص 64.

62- أخبار الحلاج خبر رقم (45) ص 69 – 70.

الفصل الثالث

التوحيد الوجودى

عند عند محي الدين بن عربي

وهذا الفصل يتضمن العناصر التالية :

أولاً : ثقافته.

ثانياً : تنقلاته وأسفاره.

ثالثاً : مؤلفات ابن عربى وآثاره.

رابعاً : الاختلاف حول ابن عربى بين مناصر ومخاصم.

خامساً : آراءه وفلسفته الصوفية.

1- نظرية وحدة الوجود.

2- نظرية فى الحقيقة المحمدية.

3- القول بوحدة الأديان.

الفصل الثالث

التوحيد الوجودى عند محيي الدين بن عربي

ننتقل مع "التوحيد الوجودى" عند الصوفية إلى مرحلة جديدة فى التصوف الإسلامى.. تلك هى مرحلة التصوف الفلسفى، ذلك الذى ظهر على متصوفة القرنين السادس والسابع من الهجرة. وقد شهدت هذه المرحلة على حد تعبير أستاذنا الدكتور " محمد مصطفى حلمى " – رحمه الله – التدانى بين التصوف والفلسفة، وتفتحت فيها الأبواب التى تسربت منها العناصر الفلسفية إلى أذواق الصوفية ومذاهبهم الروحية[1].

وترتيباً على هذا جاء هذا اللون من التصوف – أى التصوف الفلسفى – ممتزجاً بالفلسفة. ذلك لأنه قد انتقلت إليه فلسفات أجنبية متعددة يونانية وفارسية وهندية ومسيحية، حاول أصحابه من المتفلسفة المتصوفة أو المتصوفة المتفلسفة أن يوفقوا بينها وبين أذواقهم الروحية، ومواجيدهم الصوفية من جانب، وبينها وبين الأصول الأساسية لعقيدتهم الإسلامية من جانب آخر محاولين من خلال ذلك كله أن يغيروا مما أخذوا من هذه المصطلحات الفلسفية ويؤولوا لها، بحيث تتفق مع مذاهبهم الصوفية الإسلامية، ومن ناحية أخرى أيضاً قاموا بمحاولة التأويل أيضاً للمفاهيم الدينية الإسلامية بالقدر الذى يقربها من هذه المصطلحات الفلسفية، وربما ساعدهم على ذلك نظرتهم إلى أمور الشريعة وأن لها باطن فى مقابل الظاهر منها، أو أن لها حقيقة فى مقابل الشريعة المعروفة، وهم قد أعطوا لأنفسهم حق معرفة هذه الحقيقة أو هذا الباطن الذى تنطوى عليه أمور الشريعة، مما ساعدهم على هذا التأويل. والمتصوفة المتفلسفة فى هذا كله ربما يكونوا قد أصابوا فى مواضع، وربما يكونوا قد أخطأوا فى مواضع أخرى بسبب ما يوجد بين

الشريعة الإسلامية، وبين ما أخذوا منه أو تأثروا به فى فلسفات أجنبية، من أمور لا يصلح فيها التأويل ولا التوفيق.

على أية حال، قد إنتهى التصوف مع هذه المرحلة إلى تصوف ذى طابع خاص، له خصائص يتسم بها، تميزه عما قبله من التصوف وذهب أستاذنا الدكتور " أبو الوفا التفتازانى "، إلى تحديد هذه الخصائص إعتماداً على ما رواه ابن خلدون وغيره من المؤرخين للتصوف الفلسفى، فقال فى خصائصه: أنه تصوف يعمد أصحابه كغيرهم من الصوفية إلى اصطناع المجاهدات النفسية من أجل الترقى الخلقى، وهذا هو عين السعادة، وأنه تصوف يجعل الكشف منهجاً للمعرفة بالحقائق، وأن أصحابه تحققوا بالفناء، كما أنهم أغمضوا فى تعبيرهم عن حقائق هذا التصوف، فهم رمزيون من هذه الناحية، وهذه الخصائص العامة تصدق على تصوفهم كما تصدق على أى تصرف آخر.

إلا أن أولئك المتفلسفة زادوا على المتصوفة السنين بأمور:

أولها: أنهم أصحاب نظريات أو مواقف من الوجود بسطوها فى كتبهم أو أشعارهم ولا يمكن أن توصف عباراتهم فيها بأنها من قبيل الشطح الذى لا يسأل عنه أصحابه.

وثانيها: أنهم أسرفوا فى الرمزية إسرافاً إلى حد بدا معه كلامهم غير مفهوم للغير.

وثالثها: إعتدادهم الشديد بأنفسهم ويعلومهم، وهو إعتداد أن لم يلازمهم كلهم، فقد لازم أكثرهم على الأقل[2].

وقد تحققت وتمثلت هذه الخصائص فيما خلفه متصوفة هذه المرحلة من آثار، وبين أيدينا مؤلفات شهاب الدين يحيي السهروردى

الملقب بالسهروردي المقتول، ومحيى الدين بن عربى، وابن الفارض، وكلها شواهد تنطق بما غرق فيه هؤلاء الصوفية من بحار الذوى، وما أغرقوا فيه من ألغاز ورمز.

يضاف إلى هذا أن الذين شرحوا ما جاء فى مؤلفات هؤلاء وأشعارهم لم يكونوا أبعد من واضعيها عن الرمز، وما يستتبع ذلك من غموض وإبهام. ويكفى أن نذكر فى هذا المقام شرح سعيد الدين الفرغانى المسمى "منتهى المدارك" على تائية ابن الفارض الكبرى، فقد قدم له بمقدمه فى صدور الوجود عن الفعل، وترتيب الموجودات، لا نكاد نمضى فى قراءتها حتى نحس أننا ننتقل مع واضعها من ألفاظ وعبارات مبهمة ملغزة إلى أخرى أشد إبهاماً وأقوى ألغازاً.

ومهما يكن من شئ فقد حفلت مصنفات الصوفية ودواوينهم والشروح التى وضعت عليها بما يصور سمات التصوف الفلسفى، بل وأفاضت فى تصوير ما عن لأصحابها من أذواق ومواجد، وما كان لهم حولها من مذاهب، ويستطيع من يتدبر هذه المصنفات ويمحص شروحها أن يتبين ما تنطوى عليه من المعانى النفسية والأخلاقية، وما تنزع إليه من المنازع والنظريات الميتافيزيقية.

وبالنسبة لفلسفة الصوفية لمسألة التوحيد الإلهى فإن المشتغلين بالتصوف الفلسفى يمثلون خير تمثيل الصورة الثالثة من صور التوحيد عند الصوفية، ألا وهى "التوحيد الوجودى" بمعنى الفناء عن وجود السوى على حد تعبير ابن تيمية.

ولبيان المقصود بالتوحيد الوجودى نقول: أنه إذا كانت صورة التوحيد الإرادى قد أكدت الثنائية بين الله والعالم، وبالتالى بين الله والإنسان، فجاءت متفقة فى هذا مع ما هو مقرر فى الكتاب والسنة،

كما أنه قد عنى بها تسامى الإرادة الإنسانية إلى إرادة الله سبحانه وتعال إلى آخر ما ذكرناه فى موضعه بالنسبة للتوحيد الإرادى.

كما أن فكرة "التوحيد الشهودى" قد جاءت مترددة بين إثبات تلك الثنائية أو نفيها، وعنى بها تسامى الوجود الإنسانى المحدود إلى الوجود الإلهى اللامحدود، إلى آخر ما قلناه أيضاً عن هذا التوحيد فى موضعه من الفصل السابق.

كذلك فإن أصحاب "التوحيد الوجودى" قد حاولوا التوفيق بين الواحد والمتعدد، وربط اللانهائى بالنهائى، والمطلق بالنسبى والمتغير باللامتغير، ومن ثم إلغاء الثنائية والفصل التام بين الله والعالم، فيترائ لهم الله والعالم حقيقة واحدة هى علة نفسها ومعلومة ذاتها.

هكذا كانت نظرية "التوحيد الوجودى" أو نظرية "وحدة الوجود" التى حددها الدكتور أبو العلا عفيفى – رحمه الله – فقال: وخلاصة هذه الفكرة وحدة الوجود أن الحقيقة الوجودية واحدة فى جوهرها، متكثرة فى صفاتها وأسمائها، لا تعدو فيها إلا بالاعتبارات والنسب والإضافات. وهى قديمة أزلية لا تتغير، وإن تغيرت الصور الوجودية التى تظهر فيها، فإذا نظرت إليها من حيث ذاتها قلت هى "الحق" وإن نظرت إليها من حيث مظاهرها قلت هى الخلق، فهى الحق والخلق، والواحد والكثير، والقديم والحادث، والأول والأخر، والظاهر والباطن، وغير ذلك من المتناقضات، ولكنها متناقضات لاختلاف الاعتبارات لا فى الحقيقة (3).

وقد عبر " ابن عربى "، نفسه هذه الفكرة بوضوح لا لبس فيه فى قوله: وصاحب التحقيق يرى الكثرة فى الواحد كما يعلم أن مدلول الأسماء الإلهية وإن إختلفت حقائقها وكثرت أنها عين واحدة، فهذه

كثرة معقولة فى واحد العين. فتكون فى التجلى كثرة مشهودة فى عين واحدة، كما أن الهيولى تؤخذ فى حد كل صورة، وهى مع كثرة الصور وإختلافها ترجع فى الحقيقة إلى جوهر واحد هو هيولاها[4].

وابن عربى بقوله هذا أوقع نفسه ومن تابعه فى الخطأ الذى أخذه عليهم الفقهاء، ورجال الدين لخروجهم عما هو مقرر فى كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم مما جر عليهم الإتهام بالكفر والزندقة، ومتابعة الفلاسفة ومن تبعهم من أصحاب الفرق فى نظرياتهم الفلسفية الدخيلة على الإسلام.

ومن أجل هذا نجد ابن تيمية يطلق على هذا النوع من التوحيد – أى التوحيد الوجودى- إسم الفناء فى الوجود، ويجعل منه فناء أهل الضلال والإلحاد الواقعين فى الحلول والإتحاد[5].

وقد تعرض المشتغلون بـ "التوحيد الوجودى" من أمثال ابن عربى وعبد الحق ابن سبعين وابن الفارض والقونوى والششترى وأمثالهم ممن يقول أن الوجود واحد، ويقولون أن وجود المخلوق هو وجود الخالق، والمخلوق هو الخالق. تعرض هؤلاء جميعاً للكثير من النقد والاتهام بالكفر والزندقة سنعرض لجانب منه أثناء حديثنا عن ابن عربى.

وإذا كنا قد عرضنا فى الفصل الأول من هذا الباب للتوحيد الإرادى وضربنا مثالاً عليه بما كان أبو القاسم الجنيد – رحمه الله – وفى الفصل الثانى عرضنا للتوحيد الشهودى ومثلنا له بتصرف كل من ابى يزيد البسطامى والحلاج، فإننا فى الصفحات التالية سنعرض لفلسفة محيى الدين بن عربى(560 هـ - 1165م: 638هـ - 1240م)، مثالاً على التوحيد الوجودى.

وقد إخترنا الحديث ابن ابن عربى، ممثلاً لهذه المرحلة من مراحل التصوف الإسلامى، لارتباطها بنظرية وحدة الوجود، وقد شاع بين الباحثين – على حد تعبير المستشرق " لويس ماسينيون" – أن " ابن عربى هو: أول من صاغ أصول مذهب وحدة الوجود"[6]. وعنه إنتقلت إلى أقرانه من متصوفة هذه المرحلة، كما سرت بعد ذلك فى آراء من أتوا بعده من تلاميذه وأتباعه.

وهو أبو عبد الله محمد بن على بن محمد بن أحمد بن عبد الله العربى الحاتمى الطائى، من قبيلة طى مهد النبوغ والتفوق العقلى فى جاهليتها وفى إسلامها يكنى أبا بكر، ويلقب بمحيى الدين، كما لقبه أبو مدين بسلطان العارفين، ولقبه السهروردى صاحب عوارف المعارف بـ "بحر الحقائق"، وعرف بالحاتمى، كما عرف فى المغرب بابن العربى، وعرف المشرق بابن عربى – من غير أداة التعريف – تمييزاً له عن القاضى أبى بكر بن العربى، قاضى قضاة اشبيلية وصاحب كتاب " العواصم من القواصم "، المتوفى عام 543هـ، وأحد علماء الفقه والتفسير المشهورين، وصاحب كتاب "أحكام القرآن".

ولد ابن عربى فى مدينة "مرسيه" بالأندلس، وهى مدينة أنشأها المسلمون فى عهد بنى أمية، وذلك فى السابع عشر من رمضان عام خمسمائة وستين هجرية الموافق الثامن والعشرين سنة ألف ومائة وخمس وستين ميلادية.

وقد ولد ابن عربى لاسرة مشهورة بالعلم والتقوى والورع، فقد كان أبوه من أئمة الفقه والحديث، ومن أعلام الزهد والتقوى والتصوف، وكان جده أحد قضاة الأندلس وعلمائها، ومن هنا نشأته

نشأة تقية ورعة نقية من جميع الشوائب الشائبة بل كانت هذه السمات تمتد لتشمل أعمامه وأخواله.

وها هو ابن عربى نفسه يحكى شيئاً من هذا فى كتاب "الفتوحات". فيقول ابن عربى: "وكان بعض أخوالى منهم (أى من الزهاد الذين تركوا الدنيا عن قدرة) – كان قد ملك مدينة " تلمسان "، وكان فى زمنه رجل فقيه عابد منقطع، من أهل تونس يقال له، عبد الله يحيى بن يغان التونسى، عابد وقته، كان بموضع خارج تلمسان يقال له العباد"، وكان قد إنقطع بمسجد يعبد الله فيه، وقبره مشهور بها يزار. بينما هذا الصالح يمشى بمدينة تلمسان بين المدينتين: أفاذير أو أقادير، والمدينة الوسطى، إذ لقيه خالنا يحيى بن يغاان، ملك المدينة، فى خوله وحشمة، فقيل له: هذا أبو عبد الله التونسى، عابد وقته، فمسك لجام فرسه وسلم على الشيخ، فرد عليه السلام، وكان على الملك ثياب فاخرة، فقال له: يا شيخ: هذه الثياب التى أنا لابسها، تجوز لى الصلاة فيها ؟ فضحك الشيخ فقال له الملك: مم تضحك؟ قال: من سخف عقلك وجهلك بنفسك وحالك !! مالك تشبيه عندى إلا بالكلب يتمرغ فى دم الجيفة وآكلها وقذارتها، فإذا جاء يبول رفع رجله حتى لا يصيبه البول، وأنت وعاء ملئ حراماً وتسال عن الثياب، ومظالم العباد فى عنقط؟!. قال: فبكى الملك ونزل عن دابته، وخرج عن ملكه من حينه، ولزم خدمة الشيخ. فمسكه الشيخ ثلاثة أيام ثم جاء بحب، فقال له: أيها الملك! قد فزعت أيام الضيافة، فاحتطب فكان يأتى بالحطب على رأسه ويدخل به السوق والناس ينظرون إليه ويبكون، فيبيع ويأخذ قوته ويتصدق بالباقى، ولم يزل فى بلده ذلك حتى درج ودفن خارج ترية الشيخ، وقبره اليوم يزار، فكان الشيخ إذا جاء الناس يطلبون أو يدعو

لهم، يقول لهم: التمسوا الدعاء من يحيى بن يفان، فإنه ملك وزهد، ولو إبتليت بما ابتلى به من الملك ربما لم أزهد"[7].

ثم يتبع ذلك برواية قصص شبيهة عن خال له اسمه "أبو مسلم الخولانى" وكان من أكابر الزهاد، وعن عم له شقيق لوالده، كان على مقام كبير فى التصوف والتنبؤ[8].

وكل هذا يشير إلى أن ابن عربى ينحدر من أسرة عريقة فى الزهد والتصوف، مما يكون قد أناخ له جواً صوفياً، فى طفولته، أعانه على ما وصل إليه بعد ذلك.

أولا : ثقافته :

أما عن ثقافته وتنشئته التعليمية، فقد بدأت تقليدية مثل معظم أطفال المسلمين حينذاك، فقد روى أنه مع بلوغه سن الثامنة إنتقل والده من "مرسيه" إلى "إشبيلية" وكانت فى ذلك الوقت عاصمة من عواصم الحضارة والعلم فى الأندلس، وفيها بدأ ابن عربى دراسته التقليدية، فما كاد لسانه يبين حتى دفع به والده إلى أبى بكر بن خلف عميد الفقهاء، فقرأ عليه القرآن الكريم بالسبع فى كتاب "الكافى" فما أتم العاشرة من عمره حتى كان مبرزاً فى القراءات ملهماً المعانى والإشارات، ثم أسلمه والده بعد ذلك إلى طائفة من رجال الحديث والفقه، فسمع فى شبابه الباكر من ابن زرقون، والحافظ بن الجد، وأبى الوليد الحضرمى، والشيخ أبى الحسن بن نصر[9].

كما ذكر عنه أنه قرأ بعد ذلك الكتب الأساسية فى فروع المعرفة الإسلامية، منها كتاب "الإمتاع والمؤانسة" لابى حيان التوحيدى وكتاب "المجالس للدينورى"، وكتاب "بهجة الأسرار" للإمام ابن

جهضة، وكتاب "المبتدأ" لاسحق بن بشر، وكتاب "دلائل النبوة" للإمام الحافظ أبى نعيم، وكتاب "صفوة الصفوة" لابن الجوزى، وكتاب "مسند الشهاب" لابن سلامة القضاعى، وكتاب "المسند" للأزرقى و"المسند الكبير" لأبن حنبل، و"السنن "للسجستانى وصحيح البخارى ومسلم. وهكذا تلقى وهو فى سن الحدث "تربية أدبية ودينية كاملة"[10].

وقد حدث لأبن عربى فى هذه الفترة من سن شبابه قصة يرويها هو فى الفتوحات، لها دلالة خاصة، وتشير إلى بداية توجه جديد فى حياته، نحو الحياة الروحية، تلك القصة التى يروى فيها أنه مرض مرضاً شديداً، وما برئ منه إلا بفضل دعوات أبيه، وقراءته على راسه لسورة "يس" يقول ابن عربى: "مرضت، فغشى على فى مرضى بحيث أنى كنت معدوداً فى الموتى، فرأيت قوماً كريهى المنظر يريدون إذابتى، ورايت شخصاً جميلاً طيب الرائحة شديداً يدافعهم عنى حتى قهرهم، فقلت له: من أنت ؟ فقال: أنا سورة "يس" أدفع عنك. فأفقت من غشيتى تلك، وإذا بى بأبى رحمه الله عند رأسى يبكى وهو يقرأ سورة "يس" وقد ختمها، فأخبرته بما شهدته [11].

كما تضمنت ثقافة ابن عربى وإطلاعاته فى تلك الفترة، وأثناء توجهه هذا الذى اشرنا إليه واستتجناه من القصة السابقة التى رواها فى الفتوحات، إطلاعه على الكثير من ألوان الثقافة الأجنبية والتى كانت متوفرة فى بلاد الأندلس مترجماً عن اليونانية والفارسية وغيرها من اللغات سواء عن طريق النقل من بلاد المشرق أو نقلاً من مواطنها مباشرة إلى بلاد الأندلس الإسلامية أيام إزدهارها حضارياً، وإتصالها بغيرها من الحضارات المختلفة شرقاً وغرباً، ولاشك أن إطلاعاته هذه قد تركت بصماتها على آثاره بعد ذلك.

وفى هذا يروى أنه كان يتردد على إحدى مدارس الأندلس التى تعلم سراً مذهب الأنباذوقلية المحدثة المفعمة بالرموز والتأويلات الموروثة عن الفيثاغورية والأروفيوسية والأفكار الصوفية الهندية. وكانت هذه المدرسة هى الوحيدة التى تدرس لتلاميذها المبادئ الحفية، والتعاليم الرمزية منذ عهد ابن مسرة ت 319هـ - 931م، والذى لم يعرف المستشرقون مؤلفاته إلا عن طريق محيى الدين (ابن عربى) وكان أشهر أساتذة تلك المدرسة فى ذلك القرن ابن العريف ت 1141م، فلم يره محيى الدين، ولكنه تتلمذ على منتجاته، وعلى رواية تلميذه المباشر وصديق محى الدين الوفى عبد الله الغزال [12].

ويضيف الدكتور غلاب معقباً على أثر كل هذا، على ابن عربى، سواء من حيث البيئة التى كانت تحيط به، وما أحاطته به بالتالى من جو التقوى والزهد والورع، بالإضافة إلى مجموع الثقافات الإسلامية، وغير الإسلامية التى وقف عليها ابن عربى، فى درسه وتحصيله، فيقول: "ومما لا ريب فيه أن إستعداده الفطرى ونشأته فى هذه البيئة التقية، واختلافه إلى تلك المدرسة الرمزية، كل ذلك قد تضافر على إبراز هذه الناحية الروحية عنده فى سن مبكرة، وعلة صورة ناصعة لا تتيسر للكثيرين ممن تشوب حياتهم الأولى شوائب الغرائز والنزوات. فلم يكد يختم الخلة الثانية من عمره حتى كان إنغمس فى أنوار الكشف والإلهام، ولم يشارف العشرين حتى أعلن أنه جعل يسير فى الطريق الروحانى بخطوات واسعة ثابتة، وأنه بدأ يطلع على أسرار الحياة الصوفية، وأن عدداً من الخفايا الكونية قد تكشف أمامه، وأن حياته منذ لك العهد المبكر لم تعد سوى سلسلة من البحث المتواصل عما يحقق الكمال لتلك الاستعدادات الفطرية التى تثير

أضواؤها جوانب عقله وقلبه. ولم يزل عاكفاً على ذلك النشاط الروحانى حتى ظفر بأكبر قدر ممكن من الأسرار، ولم تكن آماله فى التغلغل إلى تلك الاسرار وبحوثه عن وسائلها الضرورية تقف عند حد، لأنه أيقن منذ نعومة أظافره بأنه مؤمن بمادئ عقيدة حقيقية أزلية مرت بجميع ما فيها من نقص وقصور، وأنها جمعت كل الروحانيات فى الوحدة الفطرية التى تتمثل من حين إلى آخر فى صور تنسكية رفيعة تبدو على مسرح الإنسانية ردحاً من الزمن ثم تختفى، ولا يدرك حقيقتها إلا القليلون [13].

ثانيا : تنقلاته وأسفاره:

وفى هذه الأثناء كان ابن عربى قد بدأ أسفاره وسياحته متنقلاً بين مدن الأندلس، ومدن شمال أفريقيا فى المغرب العربى، متصلاً بالعديد من الشيوخ والأقران مما زاد علماً، وتوغلاً فى الحياة الصوفية الإسلامية.

ولكن يبدو أنه أعلن عن ذلك، وذاع عنه ذلك، مما قد كان سبباً فى إصطدامه مع فقهاء عصره ممن يقفون للتصوف والمتصوفة بالمرصاد، أو أنه كان سبباً فى إصطدامه بساسة عصره ممن كان يدرس لديهم ضد المتفلسفة أو المتصوفة أو غيرهما عن طريق الفقهاء القريبين من مجالس الأمراء، مما جعله يفكر جدياً فى الإتجاه ناحية المشرق العربى، وفى هذا يقول المستشرق الأسباني " آسين بلاثيوس " : "ولابد أن ابن عربى قد فكر حينئذ (عام 594هـ) وقرر أن يترك بلاد المغرب نهائياً إبتغاء أن يجد فى المشرق مجالاً أنسب لأفكاره وأقل تعرضاً لتأثير الفقهاء الذين قضوا بدسائسهم على شيخه أبى مدين" [14].

ويبدو أن هذه الفكرة التى أشار إليها "بلاثيوس" ظلت تراود ابن عربى حتى سنة 597هـ، وهى السنة غادر فيها بلاد الأندلس وبلاد المغرب جميعاً إلى مصر، وهو يحكى ذلك على أنه تم بأمر الهى فى رؤيا رآياً فى مراكش.. يقول ابن عربى: "إن هذا العرش (عرش الله) قد جعل الله له قوائم نورانية لا أدرى كم هى، ولكنى أشهدتها، ونورها يشبه نور البرق، ومع هذا فرأيت له ظلاً فيه من الراحة ما لا يقدر قدرها، وذلك الظل ظل مقعر هذا العرش، يحجب نور المستوى الذى هو الرحمن. ورأيت الكنز الى تحت العرش الذى خرجت منه نقطة: "لا حول ولا قوة إلا بالله العلى العظيم" فإذا الكنز آدم – عليه السلام – ورأيت تحته كنوزاً كثيرة أعرفها، ورأيت طيوراً حسنة تطير فى زواياه، فرأيت فيها طائراً من أحسن الطيور، فسلم على، فألقى لى فيه أن آخذه صحبتى إلى بلاد الشرق، وكنت بمدينة مراكش حين كشف لى عن هذا كله. فقلت: من هو؟ فقيل لى: محمد الحصار بمدينة فاس، سأل الله الرحلة إلا بلاد الشرق فخذه معك. فقلت: السمع والطاعة. فقلت له: وهو عين ذلك الطائر، تكون صحبتى إن شاء الله. فلما جئت إلى مدينة فاس سألت عنه، فجاءنى، فقلت له: هلى سألت الله فى حاجة؟ فقال نعم، سألته أن يحملنى إلا بلاد الشرق. فقيل لى: إن فلانا يحملك. وأنا أنتظرك من ذلك الزمان.

فأخذته صحبتى سنة سبع وتسعين وخمسمائة، وأوصلته إلى الديار المصرية، ومات بها – رحمه الله –[15].

ولكنه لم يقم كثيراً فى مصر حيث ذكر أنه رحل منها إلى مكة سنة 598هـ هجرية، وهناك آتت مشاهد البيت الحرام آثارها فى نفسه التى عدها نقطة الاتصال بين عالم الغيب، وعالم الشهادة[16].

وكـان مـن نتـائج ذلـك تأليفـه لكتابيـه "تـاج الرسـائل"، و"روح القدس"، كما بدأ فى السنة نفسها تـأليف كتابه الموسوعى الشخصم "الفتوحات المكية" ذلك الذى استمر فى تأليفه حتى سنة 635هـ قبيل وفاته بثلاث سنوات.

كما أنه فى مكة أيضاً التقى بـ "النظام" انبة مكين الدين أبى شجاع زاهد بن أبى الرحار الاصفهانى أمام المقام الإبراهيمى، تلك التى رأى فيها مجلى من مجال جمال الذات الإلهية فهام بها حباً، كان من نتاجه تأليفه لديوانه "ترجمان الأشواق" تعبيراً عن مناجاته للنظام التى رأها من العالمات العابدات السائحات الزاهدات مما جعله يطلق عليها "شيخة الحرمين".

ثم إتسعت بعد ذلك سفريات وتنقلات ابن عربى، لتشمل بغداد والموصل من بلاد العراق، وملكية من بلاد الأناضول ودمشق والقدس والقاهرة، ثم العودة إلى مكة مرة أخرى، حتى كانت سنة 606 هـ نجده يعود مرة أخرى إلى قونيه، حيث يؤلف كتابه "رسالة الأنوار" ثم يعود إلى بغداد سنة 608 هـ ثم يرحل إلى ملطية مرة أخرى سنة 612 هـ ليستقر بها إلى سنة 627 هـ، ثم يتركها إلى دمشق ليستقر بها نهائياً، حيث يجد الدعم والحماية فى عائلة "ابن الزكى" وفيها يؤلف كتابه الشهير "نصوص الحكم" ويكمل "الفتواحات المكية"، ويستمر فى دمشق إلى أن يتوفاه الله تعالى فى 28 ربيع ثان سنة 638 هـ الموافق 16 نوفمبر سنة 1240م ويدفن فى مدافن (آل الزكى) على سفوح قاسيون حتى يعود سليم الأول الوالى العثمانى من حملته إلى مصر سنة923 هـ فيأمر ببناء مقبرة له يحلق بها مسجد وتكية وينقل إليها رفاته، ويصدر

بتوى بتبرئة ابن عربى، مما كان قد نسبه إليه الفقهاء من إتهام بالكفر أو الزندقة، بسبب ما ورد فى كتبه، وخاصة كتابه "فصوص الحكم"[17].

ثالثا : مؤلفات ابن عربى وآثاره:

ذكر الباحثون لابن عربى مؤلفات عديدة بـذ بها من حيث الكم والكيف وغيره من المؤلفين فى التراث الإسلامى. ففى مذكرة كتبها هو نفسه عد لنفسه نحو مائتين وتسعة وثمانين كتباً ورسالة.

أما عبد الرحمن جامى صاحب كتاب "نفحات الأنس"، فقد عد له خمسمائة كتاب ورسالة كما أحصى له عبد الوهاب الشعراني فى كتابه "اليواقيت والجواهر" أربعمائة كتاب.

أما بروكلمان فقد أحصى له فى كتابه "تاريخ الأدب العربى" جـ1، ص 441 نحو مائة وخمسين كتاباً وكلها لا تزال باقية بين مخطوطة ومطبوعة، وقال عنه: أنه مؤلف من أخصب المؤلفين عقلاً وأوسعهم خيالاً.

أما الدكتور " أبو العلا عفيفى "، فقد علق على الاختلاف بين الباحثين والمؤرخين حول عدد كتب ابن عربى بقوله: ومهما يكن من التضارب بين الكتاب فى عدد مؤلفات ابن عربى وأحجامها فبيس هناك من شك فى أن هذا الرجل كان من أغزر كتاب المسلمين، وأوسعهم أفقاً وأدناهم إلى العبقرية والتجديد فى ميدان دخل فيه كثيرون غيره ولم يخرجوا بمثل ما خرج، ولا بلغوا فيه الشأو الذى بلغ. ولا جدال فى أن مؤلفاته تربو على المائتين على اقل تقدير.

ثم أضاف الدكتور عفيفى ميزة أخرى لابن عربى فى مؤلفاته وهى أنه قد خالف كبار المؤلفين القدامى سواء المعاصرين عليه أو السابقين عليه من أمثال ابن سينا والغزالى وغيرهما، تلك الميزة هى أنه قد كتب كل هذه المؤلفات فى فن واحد عنى به ألا وهى التصوف، على خلاف أولئك الذين اتسمت كتاباتهم بالطابع الموسوعى لتناولهم فى مؤلفاتهم أكثر من علم وفن، فلم يكتب فى الطب ولا فى الرياضة ولا فى غيرهما، وإنما كرس جهده للكتابة فى التصوف فى شتى نواحيه، مبتدئاً بالكتب ذات الموضوعات الخاصة أمثال التدابير الإلهية الذى وضعه فى المملكة الإنسانية والمقابلة بين الإنسان والعالم، وكتاب "مواقع النجوم" الذى وضعه فى قواعد أهل الطريق، ورسالة الخلوة التى وضعها فى نصح المريد وما يجب عليه فى خلوته، و"عنقاء مغرب" الذى وضعه فى الولاية.

ثم عقب بالكتب المطولة الشاملة لنواحى التصرف النظرية والعملية ككتاب "الفتوحات المكية" الذى ألفه ما بين سنة 598 هـو وسنة 635 هـ. فقد جمع فى هذا الكتاب أشتاتاً من المعارف تمثل الثقافة الإسلامية بأوسع معانيها، وحشدها جميعاً خدمة العلم الاساسى الذى ندب نفسه للكتابة فيه، وهو التصوف.

وإنتهى فى دور نضجه العقلى والروحى بتأليف كتاب فصوص الحكم، الذى يمثل خلاصة مذهب ظل يضطرب فى صدره نيفاً وأربعين عاماً، وهو لا يجرؤ على الجهر به فى جملته، ولا يخرجه فى صورة كاملة محكمة التأليف إلى أن صاغه آخر الأمر فى هذا الكتاب الذى طلع به على الناس فأذهلهم، وأثار فى نفوسهم الحيرة والشك، كما أثار الإعجاب والتقدير[18].

كما له أيضاً من بين المشهورة به فى التصوف، بالإضافة إلى ما ذكر، الكتب والرسائل التالية:

1- كتاب الأسر إلى مقام الأسرى، ألفه فى نثر مسجوع وفيه يصف معراجه الروحى من عالم الحس والمادة إلى الحضرة الإلهية وله عدة شروح.

2- كتاب محاضرة الأبرار ومسامرة الأخيار.

3- كلام العباد له فى اقوال بعض المشايخ تخيلهم ابن عربى وسماهم بالعباد له.

4- تارج الرسائل ومنهاج الوسائل.

5- روح القدس فى مناجاة النفس.

6- ترجمان الأشواق، وشرحه فى كشف الذخائر والأعلاق، وقد ترجمه نيكلسون إلى الإنجليزية مع قسم من الشروح.

* خلع النعلين. * حلية الأبدال. * خلع الأبدال.

وقد عقب أستاذنا الدكتور محمد مصطفى حلمى – رحمه الله – على قيمة مؤلفات ابن عربى من حيث الكم والكيف بقوله: "وليس من شك فى أن مصنفات ابن عربى الكثيرة وبراعته الفائقة لها، وقدرته العجيبة على التأليف بين عناصر مختلفة منها ما هو فلسفى، ومنها ما هو دينى، وفيها ألوان مختلفة من هذا وذلك، كل أولئك قد جعل من ابن عربى صوفياً خليقاً بلقب "الشيخ الأكبر" والكبريت الأحمر[19].

رابعا : الاختلاف حول ابن عربى بين مناصر ومخاصم:

وابن عربى مسئول عن هذا الاختلاف حوله، بسبب ما خلفه لنا من ىثار فى كتاباته المستفيضة التى جاءت غامضة أحياناً، بل ومتناقضة أحياناً أخرى، الأمر الذى دفع بالكثيرين إلى الاختلاف عليه بين واضع له فى مصاف الأولياء والأصفياء، وبين واضع له بين الكافرين والجاحدين والزنادقة.

والناقد الموضوعى لأقوال ابن عربى، الذى يتسلح فى نقده بسلاح العقل والمنطق لا يعدم من النصوص فى أقوال ابن عربى، ما يضعه بها تحت أى من الحكمين السابقين، فما بالك إذا كان الناظر إليه أو الناقد له من خصومه أو من مناصريه.

وقد يسأل المرء نفسه لماذا كان هذا الغموض أو التناقض الذى إتسم به فكر ابن عربى أو كتاباته؟

والمرجح أن السبب الأول فى هذا الغموض، والذى قد يوقع قارئه فى الإحساس بالتناقض بين أقواله أحياناً، إنما يرجع إلى ابن عربى نفسه، الذى لم يرد لمذهبه الوضوح، والإفصاح عنه بصورة سهلة ميسرة، بل صاغه متفرقاً فى ثنايا كتبه، وبين متفرقات أفكاره المتباينة، ويقول فى هذا صراحة عندما يصور عقيدة الخلاصة، وهى عقيدته ومذهبه فيما نرى، يقول: فى الفتوحات المكية: "، أما التصريح بعقيدة الخلاصة فما أفردتها على التعيين لما فيها من الغموض لكن جئت بها مبددة فى أبواب هذا الكتاب (الفتوحات) مستوفاة مبينة، لكنها كما ذكرنا متفرقة، فمن رزقه الله الفهم فيها يعرف أمرها، ويميزها عن غيرها،

فأه العلم الحق، والقول الصدق، وليس وراءها مرمى، ويستوفى فيها البصير والأعمى، تلحق الأباعد بالأدانى، وتلحم الاسافل بالأعالى"[20].

ولعل السبب الذى دفع ابن عربى إلى هذا، وقوفه على ما فى هذه العقيدة من مخالفة صريحة للأصول الإسلامية، ومن ثم خشيته من وقوف فقهاء عصره على ذلك، مما يؤدى إلى النيل منه، وإعلان ذلك على الملأ.

وتأكيداً لذلك، سعى ابن عربى أيضاً – وهو فى ذلك يشارك معظم المتصوفة – إلى صب آراءه وصوغها فى لغة رمزية غامضة مما شارك أيضاً فى صنع ما بدى على مؤلفاته من غموض وتناقض أديا إلى ما وقع حوله وحول فكره من خلاف، ولننظر قول د. أبى العلا عفيفى، وهو المحب لابن عربى، حين يصف أسلوبه ولغته، فيجعلهما لا يؤثرا لغة العقل والمنهج بل يقوما على الرمز والعاطفة فيقول: "ولكنه – ابن عربى – فيلسوف آثر أن يهمل منهج العقل الذى هو منهج التحليل والتركيب، ويأخذ بمنهج التصوير العاطفى والرمز والإشارة، والاعتماد على أساليب الخيال فى التعبير"[21].

ثم يقول بعد ذلك مؤكداً أنه كصوفى "اصطنع أساليب الصوفية ورموزهم للتعبير عن فلسفته. وهذا سبب من اسباب التعقيد الذى نلمسه فى كل سطر من أسطر كتبه – لاسيما كتاب الفصوص: فإن القارئ لهذا الكتاب لا يكاد يظفر بالفكرة الفلسفية فيه حتى يجدها وقت غابت عن نظره تدريجياً تحت ستار من الرمزية يغلق معناها إلى حين، ثم تخرج من وراء هذا الستار مرة أخرى منصبة فى قالب شعرى صوفى يخاطب بها أصحاب الذوق والمواجيد، لا أصحاب الفكر والنظر"[22].

وأمام هذا كله، كان لابد للناس من أن ينقسموا تجاهه طائفة ناصرة، وطائفة تحاصره وتناصبه العداء، وتصفه بالكفر والزندقة وغير ذلك من الأحكام التى تثبت مخالفته لأصول الشريعة الإسلامية.

وعن الطائفة التى ناصرته يروى " عبد الوهاب الشعرانى "، فى "اليواقيت والجواهر" العديد منهم مثل: مجد الدين الفيروزابادى، وكمال الدين الزملكانى وهو من أجلة علماء الشباب، وقطب الدين الحموى، وصلاح الدين الصفدى، وقطب الدين الشيرازى وشهاب الدين السهروردى، وكمال الدين الكاشى وغير هؤلاء كثير ممن وضعهم بين المناصرين لابن عربى، بالإضافة إلى الشعرانى نفسه الذى يقول عنه: وكان رضى الله عنه - أى ابن عربى - متقيداً بالكتاب والسنة، ويقول: كل من رمى ميزان الشريعة من يده لحظة هلك. ثم يشتد فى الدفاع عنه قائلاً: "وجميع ما لم يفهمه الناس من كلامه إنما هو لعلو مراقيه، وجميع ما عارض من كلامه ظاهر الشريعة، وما عليه الجمهور فهو مدسوس عليه [23].

كما أن الشعرانى قد أفسح فى كتابه الذى أشرنا إليه مساحة كبيرة، سودها بآراء الكثيرين ممن أثنوا على ابن عربى وإمتدحوه ورفعوه إلى مقام الولاية والصديقية، نختار منها نبذاً مما أورده عن الفيروز ابادى، فق قال عن ابن عربى: "والذى أقوله وأتحققه وأدين الله تعالى به أن الشيخ محيى الدين (ابن عربى) كان شيخ الطريقة جالاً وعلماً، وأمام التحقيق حقيقة وريماً، ومحيى علوم العارفين فعلاً واسماً، إذا تغلغل فكر المرء فى طرف من مجده غرقت فيه خواطره، لأنه بحر لا تكدره الدلاء، وسحاب لا تتقاص عنه الأنواء، كانت دعواته تخرق

السبع الطباق، وتغترف بركاته فتملأ الآفاق وهو يقينا فوق ما وضعته، وناطق بما كتبته، وغالب ظنى أننى ما أنصفته [24].

كما أثنى الفيروزابادى على كتبه وآثاره مبرئاً لها مما وصفها به أعداؤه، داعياً إلى قراءتها وأقرائها بقوله: وأما كتبه رضى الله عنه، فهى: البحار الزواخر التى ما وضع الواضعون مثلها.. قال: وقد قدموا لى مرة سؤالاً صورته: ما تقول فى الكتب المنسوبة إلى الشيخ محيى الدين بن العربى كالفصوص والفتوحات؟ هل يحلى قراءتها واقرؤها؟ وهل هى من الكتب المسموعة المقرؤة أن لا؟ فأجبت: نعم، هى من الكتب المسموعة المقرؤة.. فمطالعة كتب الشيخ قربه إلى الله تعالى، ومن قال غير ذلك فهو جاهلى زائغ عن طريق الحق. فلقد كان الشيخ – والله – فى زمنه صاحب الولاية العظمى والصديقة الكبرى، فيما نعتقد ونديم الله تعالى به.

وقد استمر بعض أفراد هذه الطائفة فى الدفاع عن آراء ابن عربى، حتى أننا نجد من بينهم من ألف كتاباً كاملاً فى الدفاع عنه، والرد على خصومه، مثلما فعل جلال الدين السيوطى، حينما ألف كتاباً سماه تنبيه الغبى فى تبرئة ابن عربى ردا على كتاب برهان الدين البقاعى تبيه الغبى إلى تكفير ابن عربى وكما ألف سراج الدين المخزومى كتاباً آخر فى الغرض نفسه سماه: كشف الغطاء عن أسرار محيى الدين [25].

أما طائفة الخصوم لابن عربى فقد ضمت أيضاً أسماء كثيرة لامعة مثل جمال الدين بن الخياطِ وهو من علماء اليمن والحافظ الذهب وابن إياس والتفتازانى، وبرهان الدين النفاعى وابن خلدون وعلى القارئ والإمام جمال الدين بن محمد ابن نورد الدين وغيرهم [26].

ونورد هنا – على عجالة – ما قاله البقاعى فى مقدمة كتابه الذى وضعه خصيصاً فى تكفير ابن عربى، وسماه "تنبيه الغبى إلى تكفير ابن عربى"[27]، حيث قال: "وبعد.. فإنى لما رأيت الناس مضطربين فى ابن عربى المنسوب إلى التصوف الموسوم عند أهل الحق بالوحدة، ولم ار من شفى القلب فى ترجمته، وكان كفره فى كتابه:الفصوص" أظهر منه فى غيره، أحببت أن اذكر منه ما كان ظاهراً حتى يعلم حاله، فيهجر مقاله، ويعتقد انحلاله وكفره وضلاله، وأنه إلى الهاوية مآبه ومآله.."[28].

وقد نقل البقاعى تكفير زين الدين العراقى لابن عربى ووصفه بالضلال والشرك، وكذلك قال ابنه الإمام ولى الدين أحمد العراقى ما نصه ولا شك فى اشتمال (الفصوص) المشهورة عنده (عن ابن عربى) على الكفر الصريح الذى لا شك فيه، وكذلك فتوحاته المكية، فإن صح صدور ذلك عنه، واستمر إلى وفاته، فهو كافر مخلد فى النار بلا شك[29].

أما شيخ الإسلام "ابن تيمية"، فنجده يستعرض آراء ابن عربى مع أقرانه من القائلين بالوحدة وبغير ذلك من الآراء التى اشتملت عليها فلسفتهم، ويعارضها ويضمهم بها مرة إلى الملحدة المتفلسفة، ومرة يصفهم بأنهم أشر من اليهود والنصارى، وننقل أحد هذه الأحكام التى خص بها ابن عربى فى قوله: "فإن ابن عربة وأمثاله، وإن إدعوا أنهم من الصوفية فهم من صوفية الملاحدة الفلاسفة، ليسوا من صوفية أهل العلم فضلاً عن أن يكونوا من مشايخ أهل الكتاب والسنة [30].

وكذلك نرى ابن خلدون يضع ابن عربى وأمثاله ضمن جماعة يصف طريقهم بأنها مشوبة بالبدع ومؤلفاتهم مشحونة بصريح الكفر

ومستهجن البدع. ولا يعول على قول من أثنوا عليهم أو على مؤلفاتهم فيقول: وليس ثناء أحد على هؤلاء حجة ولو بلغ المثنى ما عسى أن يبلغ من الفضل، لأن الكتاب والسنة أبلغ فضلاً أو شهادة من كل أحد، ثم يشير إلى ضرورة إعداد كل ما تضمن مثل عقائدهم من مؤلفات لخطورته، فيقول: "وأما حكم هذه الكتب المتضمنة لتلك العقائد المضلة، وما يوجد فى نسخها بأيدى الناس مثل "الفصوص"، الفتوحات المكية "لابن عربى" فالحكم فى هذه الكتب وأمثالها إذهاب أعيانها متى وجدت بالتحريق بالنار، والغسل بالماء حتى ينمحى أثر الكتاب لما فى ذلك من المصلحة العامة فى الدين بمحو العقائد المختلفة، فيتعين على ولى الأمر إحراق هذه الكتب دفعاً للمفسدة العامة، ويتعين على من كانت عنده التمكين منها للإحراق [31].

وكما ذكرنا من قبل لم يكن هذا التناقض فى الحكم على ابن عربى وآثاره إلا نتيجة ما ذكرنا من قبل من غموض وإبهام وليس ساد هذه الآثار والمؤلفات. ولنضرب مثلاً لذلك فقط، بشكل موجز نعود لتوضيحه فيما بعد أثناء عرضنا لآرائه، ذلك هو موقفه من قضية التوحيد. فالشيخ الذى نراه مرة يؤكد عقيدة التوحيد، ويقررها حتى يبدو من خلال ما تقرأ له من نصوص "بريئاً كل البراءة من فكرة" وحدة الوجود نقياً من مبدأ الحلول، وأن عقيدته من أتم العقائد تنزيها لله وأجلها تقديساً له، وأبعدها عن نسبة اقل الشوائب إلى ذاته تعالى، أو إلى أفعاله [32].

ويتأكد ذلك بقوله فى باب الأسرار من الفتوحات المكية، حيث يقول: أنت أنت، وهو هو، فإياك أن تقول كما قال العاشق أنا من أهوى ومن أهوى أنا فهل قدر هذا أن يرد العين واحدة، لا والله ما استطاع فإنه

جهل، والجهل لا يتعقل حقا.. إياك أن تقول أنا هو، وتغالط، فإنك لو كنت هو لأحطت به، كما أحاط تعالى بنفسه.. لو صح أن يرقى الإنسان عن إنسانيته، والملك عن ملكيته، ويتحد بخالقه تعالى لصح انقلاب الحقائق، وخرج الإله عن كونه الها، وصار الحق خلقاً، والخلق حقا، وما وثق أحد بعلم، وصار المحال واجباً، فلا سبيل إلى قلب الحقائق أبداً [33].

ولكننا نرى بعد ذلك ابن عربى الذى أكد فى قوله السابق على الثنائية بين الله تعالى وبين المخلوقات، وعدم الجمع بينهما فى مرتبة واحدة، نجده إذا دققنا النظر مرة أخرى فى الفصوص وفى الفتوحات المكية يقرر وفى أكثر من موضع فيهما مذهبه المعروف بوحدة الوجود، ومن ذلك قوله: "فسبحان من أظهر الأشياء وهو عنها".

وقوله شعراً:

فما نظرت عينى إلى غير وجهه ولا سمعت أذنى خلاف كلامه[34]

وليس من شك أن القول بوحدة الوجود يناقض القول بإثبات الثنائية بين الخالق والخلق، من نحو ما تقرره أصول العقيدة الإسلامية.. وليس من شك فى أنه بسبب هذا كله كان الخلاف الذى رأيناه بين خصومه وأنصاره.

خامسا: آراءه وفلسفته الصوفية:

لاشك فى أن فلسفة ابن عربى الصوفية وىراءة قد إتسعت لتشمل تفسير الله والعالم والإنسان من وجهة نظر ابن عربى التى كونها من خلال ما إنصهر فى داخله من ثقافات أجنبية متعددة مع ثقافته الإسلامية، ولكن اسم ابن عربى قد إرتبط بفكرة أساسية عنده هى

فكـرة وحـدة الوجـود، أو أن فكـرة وحـدة الوجـود عنـده صـارت هـى الفكـرة الأم التـى انبثقـت عنهـا وتحـت شـعارهـا سـائر فلسفته، وأم هـذه الأفكـار التـى ترتبـت عليهـا ولهـا علاقـة وطيـدة بموضـوع التـصوف الإسلامى، فضلاً عما لها من جذور وإمتدادات عند من سبقوا ابـن عربـى من المتصوفة هـى فكرة الحقيقـة المحمدية وفكـرة وحدة الأديـان، ومـن أجل هذا سندير حديثنا عن آراء ابن عربـى وفلسفته حـول هـذه الأفكـار الثلاثة: وحدة الوجود، والحقيقة المحمدية، ووحدة الأديان.

1- نظرية وحدة الوجود:

وفكـرة أو نظريـة وحـدة الوجـود، وإن إرتبطـت فـى الفكـر الإسـلامى بالمتصوفة المـسلمين أو بـأبى عربـى، فهـى ليـست مـن وضـع فلاسـفة الإسـلام، وليـست مـن إبـداع ابـن عربـى، ولكنهـا فكـرة لهـا أصولها التى تضرب عبر الفكر البشرى كلـه، يقـول أستاذنا الـدكتور إبراهيم مذكور: ليست فكـرة وحـدة الوجـود وليـدة التـاريخ المتوسـط أو الحديث، وإنما تصعد إلى الفكـر القديم شـرقياً كان أو غربيـاً. فعرفـت لها صور فـى البراهيمية، والكونفوشيوسية، كمـا بـدت لهـا مظـاهـر فـى الفلسفة الأيونية، وأوضح ما تكون لدى الرواقيين والأفلـوطينيين، الـذين شاءوا وأن يردوا الكـون إلى أصل الهي. وأساسها نـزعات دينيـة واتجاهـات صوفية، لا تسلم غلا بما هـو الهـى وروحـى، ثـم عمقهتهـا نظـرات فلـسفية وبحوث عقلية، تحاول أن توفق بين الواحد والمتعدد، وأن تـربط اللانهـائى بالنهـائى، والمطلق بالنسبى. فأضـحت بـاب مـن ابـواب الفلـسفة الإلهيـة، وسـبيلاً لتـصوير عقيـدة، التوحيـد تـصويراً عقليـاً لا يـسلم غـلا بموجـود واحد.

وعن إنتقال هذه الفلسفة – فلسفة وحدة الوجود إلى العالم الإسلامى – ومن ثم تأثر المفكرين المسلمين صوفية كانوا أو غير صوفية إلى الفكر الإسلامى، ومحاولة صبغها بصبغة إسلامية يقول دكتور مدكور: وقد سرت هذه الفكرة إلى العالم الإسلامى تحت ثوب الغنوصية والأفلوطينية، وفى ثنايا بعض التعاليم المسيحية. ومنذ عهد مبكر قال الشيعة بالنور المحمدى الصادر عن الله رأساً، والذى استمدت منه الموجودات كلها.

أى فلاسفة الإسلام وعلى رأسهم الفارابى، وابن سينا أن الواحد هو الواجب الوجود بذاته، وكل ما عداه إنما استمد الوجود منه. وأخذ الرازى الطبيب والإسماعيلية من بعده بنظرية شبيهة بالنظرية الفلسفية، وإن اختلفت فى بعض الوسائط والحلقات.

وذهب المتصوفة منذ القرن الثالث للهجرة إلى القول بالاتحاد أو حلول اللاهوت فى الناسوت، والاتحاد يقود حتماً غلى وحدة الوجود، وهما معا متلازمان عند البراهمة والبوذيين [35].

ويتفق معظم الباحثين فى الفكر الإسلامى على أن فكرة وحدة الوجود، لم يكن لها وجود، أم لم تصور تصويراً كاملاً فى الفكر الإسلامى إلا على يد ابن عربى، فهو الواضع الحقيقى لدعائمها، والمؤسس لمدرسة مذهب وحدة الوجود والمفصل لمعانيه ومراميه، والمصور له بتلك الصورة النهائية التى أخذ بها كل من تكلم فى هذا المذهب من المسلمين من بعده.

ومن أجل ذلك نجد الدكتور أبو العلا عفيفى – رحمه الله – يرفض القول بنسبة شئ من القول بوحدة الوجود غلى أحد قبل ابن عربى، كما فعل بعض المستشرقين حين نسبوا ذلك إلى البسطامى أو

الحلاج أو غيرهما من متصرفة القرن الثالث، وذلك لأن هؤلاء لم يتعدوا كونهم رجالاً قد فنوا فى حبهم لله عن أنفسهم، وعن كل مل سوى الله، فلم يشاهدوا فى الوجود غيره.. فهم أصحاب وحدة شهود، وليسوا من أصحاب وحدة الوجود. أما ابن عربى فهو من أصحاب وحدة الوجود لأنه القائل فى صراحة لا مواربة فيها ولا لبس، لا باتحاده هو بالذات الإلهية، ولا بفنائه فى محبوبه، بل هو القائل بوحدة الحق والخلق.

فالحق خلق بهذا الوجه فاعتبروا — وليس خلقاً بهذا الوجه فاذكروا

جمـــع وفرق فإن العين واحدة — وهى الكثيرة لا تبقى ولا تذر[36]

وذلك لأن ابن عربى يرى ألا موجود إلا الله، فهو الوجود الحق، والوجود المطلق، وجوده أزلى أبدى، بل الوجود كله ولا موجود سواه. فليس ثمة شئ هو له مثل، لأنه لا يصح أن يكون ثم وجودان مختلفان أو متماثلان، فالجمع على الحقيقة.. أن تجمع الوجود عليه فيكون هو عين الوجود[37]. وهو بذلك يؤكد أنه لا حق ولا خلق منفصل كل منهما عن الآخر، بل همل حقيقة وجودية واحد وبذلك يرى أن الحق المنزه هو الخلق المشبه، وإن كان قد تميز الخلق عن الخالق. فالأمر الخالق المخلوق، والأمر المخلوق الخالق. كل ذلك عين واحد، لا، بل هو العين الواحد وهو العيون الكثيرة [38].

وترتيباً على هذا التصوير الذى صاغ فيه ابن عربى نظريته فى وحدة الوجود، وأنه لا يوجد إلا لحقيقة واحدة، لا نفصل فيها بين الخالق والمخلوق، بل هى الخالق والمخلوق فى آن معاً، نقول ترتيباً على هذا التصور انتفت فكرة الخلق، تلك التى تمثل أصلاً أساسياً فى العقيدة الإسلامية، بل فى الدين بصفة عامة، وهى بمعنى الإيجاد من العدم، بل الأمر عنده يقوم على مجرد الفيض والتجلى، وما دام الأمر تجلياً أزلياً

فلا محل لمادة أو صورة، ولا لعلة أو غاية، ولا اتفاق أة مصادفة. وإنما يسير العالم وفق ضرورة مطلقة، ويخضع لحتمية لا تخلف فيها، وعالم هذا شأنه لا يتحدث فيه عن خير وشر، ولا عن قضاء وقدر، ولا عن حرية الإرادة، ذلك لأن الكائنات كلها تخضع لقانون الوجود العام. وإذن لا حساب ولا مسئولية، ولا مدلول لطاعة أو معصية، ولا ثواب ولا عقاب، بل الجميع فى نعيم مقيم، والفرق بين الجنة والنار فى المرتبة لا فى النوع، ورحمة ربك وسعت كل شئ.

وأن دخلوا دار الشفاء فإنهـــم على لذة فيها نعيم مباين[39]

ولذلك أشار أستاذنا الدكتور توفيق الطويل إلى ما كان من اثر لنظرية ابن عربى فى وحدة الوجود فى مجال الأخلاق الإسلامية فقال بأن النتائج التى أسفرت عنها نظرية ابن عربى فى مجال الأخلاق لم تكن أقل خطراً، إذ نشأت عنها جبرية صارمة هيمنت على الوجود كله، وتعطلت معها إرادة الإنسان، وتوقف تفكيره، وامتنعت التفرقة بين الخير والشر، والتمييز بين الثواب والعقاب، وسقطت قيمة الإلزام الخلقى، وإرتفعت المسئولية الأخلاقية بزوال ركنيها الرئيسيين: العقل وحرية الاختيار[40].

وباختصار ترتب عليها هدم الأخلاق فضلاً عن هدم أركان الفكرة الدينية من أساسها. وفيما نرى أن ابن عربى قد استحق بهذا أكثر مما وجهه إليه خصومه من حكم بالتكفير والزندقة.

2- نظرية فى الحقيقة المحمدية:

وهى نظرية تتفرع عن مذهبه فى وحدة الوجود، كما أنه لها جذورها فى الفكر غير الإسلامى، وقد اشرنا إليه عند حديثنا من

قبل، عن نظرية الروح المحمدى عند الحلاج، تلك التى ترتبط بنظرية الحقيقة المحمدية عند ابن عربى باواصر قربى، وإن استكملت مقوماتها عند الأخير، وابن عربى يسميها أيضاً بنظرية القطب أو القطبية أو نظرية روح الخاتم، وتعنى عنده المنبع القديم للكمالات العلمية والعملية التى تحققت فى الأنبياء من لدن آدم حتى محمد الرسول عليه الصلاة والسلام، وتحققت من بعد محمد فى أتباعه من الأولياء وأفراد الإنسان الكامل [41].

وابن عربى – كما هو واضح – لم يقصد بالحقيقة المحمدية أو روح محمد، محمد النبى، بل حقيقته القديمة، التى تقابل العقل الأول عند أفلوطين، والكلمة عند المسيحيين، والتى يقول ابن عربى أنها المقصود فى الحديث : كنت نبياً وآدم بين الماء والطين. لا بمعنى قدر لى أن أكون نبياً قبل خلق آدم، كما يدل عليه ظاهر الحديث، بل بمعنى وجدت حقيقتى أو روحى التى هى الفعل الإلهى، قبل أن يوجد آدم... [42].

يقول ابن عربى: ولما خلق محمد عليه السلام (أو بالأحرى الروح المحمدى) وقف من الحق موقف العبودية الخاصة، أى موقف الانفعال المحض، لأنه الصورة الأولى للحق، والصورة محل الانفعال.. ولكنه أعطى القوة على الفعل لما أوجد الله من روحه جميع الأرواح، ومظاهرها، كما جاء فى الحديث الذى يروونه من أن الله لما خلق العقل قال: أقبل فاقبل، ثم قال: أدبر فادبر، فقال: وعزتى وجلالى، بك آخذ، وبك أعطى، وبك أمنع، وبك أعاقب.. الخ.

ومعنى ذلك أن ابن عربى يقصد بالروح المحمدى العقل الذى اعتبره افلوطين أول الفيوضات التى ظهرت عن "الواحد" أو شيئاً قريباً من ذلك.... [43].

وابن تيمية، وهو فى سياق نقده لابن عربى فى هذه النظرية يشير أولاً إلى كذب ما نسبوه إلى الرسول صلى الله عليه وسلم فيما يسمونه بحديث "العقل" فضلاً عن كشفه عن خطاهم فى حالة صحته، وكشفه عن مصدرهم فى هذا، وأنهم أخذوه من الفكر اليونانى، حيث ترد كلمة "العقل" بمعنى يخالف ما هو مقرر فى لغة القرآن الكريم، وبالتالى لما هو مقرر فى الإسلام، يقول ابن تيمية: والحديث الذى ذكروه فى العقل كذب موضوع عند أهل المعرفة بالحديث.

كما ذكر ذلك أبو حاتم البستى، والدارقطنى وابن الجوزى وغيرهم. وليس فى شئ من دواوين الحديث التى يعتمد عليها. ومع هذا فلفظه لو كان ثابتاً حجة عليهم، فإنى لفظة أو ما خلق الله تعالى العقل قال له – ويروى – لما خلق الله العقل قال له فمعنى الحديث أنه خاطبه فى أول أوقات خلقه، ليس معناه أنه أول المخلوقات، وأول منصوب على الظرف كما فى اللفظ الآخر لما وتمام الحديث ما خلقت خلقاً أكرم على منك فهذا يقتضى أنه خلق قبله غيره ثم قال: فبك آخذ وبك أعطى، ولك الثواب، وعليك العقاب، فذكر أربعة أنواع من الأعراض، وعندهم أن جميع جواهر العالم العلوى والسفلى صدر عن ذلك العقل (الحقيقة المحمدية) فأين هذا من هذا ؟ وسبب غلطهم أن لفظ العقل فى لغة المسلمين ليس هو لفظ العقل فى لغة هؤلاء اليونان، فإن العقل فى لغة المسلمين مصدر عقل يعقل عقلاً، كما فى القرآن: وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا من أصحاب السعير، أن فى ذلك لآيات لقوم يعقلون، أو لم يسيروا فى الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها، أو آذان يسمعون بها.

ويراد بالعقل الغزيرة التى جعلها الله تعالى فى الإنسان يعقل بها. وأما أولئك فالعقل عندهم جوهر قائم بنفسه كالعاقل، وليس هذا مطابقاً للغة الرسل والقرآن..(44).

هذا بالإضافة إلى أن القول بالحقيقة المحمدية على النحو الذى ذكرناه عند ابن عربى، مثلها مثل القول بوحدة الوجود، لأنها تؤكد القول بفلسفة تفسير الوجود عن طريق عملية الفيض التى شاعت فى الفلسفة الأفلاطونية المحدثة، وهى فلسفة تختلف عن القول بالخلق بمعنى الإيجاد من العدم، والتى تقر باستقلالية الخالق عن المخلوق، ومن ثم كان عليها وعلى صاحبها أن صحت نسبتها إليه، ما عل القول بوحدة الوجود.

3- القول بوحدة الأديان:

وهى نظرية تترتب عند ابن عربى على قوله فى الحقيقة المحمدية، التى تمثل عنده المصدر الواحد، الذى فاضت عنه كل الديانات، وأخذ عنه جميع الرسل والأنبياء، ومن ثم كان قوله بوحدة الأديان، بانياً ذلك على اعتقاد الإنسان، فالمرء عنده لابد له من عقيدة فى ربه يتصور فيها الاله فى أى مجلى من مجاليه، ومن هنا فلا خلاف حول موضوع العقيدة وإن اختلفت فى الصور التى تمثل كلها مجال يتجلى فيها الله لعباده، يقول ابن عربى: إياك أن تتقيد بعقد مخصوص وتكفر بما سواه، فيفوتك خير كثير، بل يفوتك العلم بالأمر على ما هو عليه، فكن فى نفسك هيوتى لصور المعتقدات كلها، فإن الله تعالى أوسع وأعظم من أن يحصره عقد دون عقد، فإنه يقول: فأينما تولوا فثم وجه الله وما ذكر أينا عن ابن وذكر أن ثم وجه الله، ووجه الشئ حقيقته. فنبه بذلك قلوب العارفين لئلا تشغلهم العوارض فى الحياة الدنيا

عن استحضار مثل هذا، فإنه لا يدرى العبد فى أى نفس يقبض، فقد يقبض فى وقت غفلة فلا يستوى مع من قبض على حضور.

ثم إن العبد الكامل مع علمه بهذا يلزم فى الصورة الزاهرة، والحال المقيدة التوجه بالصلاة غلى شطر المسجد الحرام، ويعتقد أن الله فى قبلته حال صلاته، وهو بعض مراتب وجه الحق من "أينما تولوا فثم وجه الله" فشطر المسجد الحرام منها، ففيه وجه الله.. فقد بان لك عن الله تعالى أنه فى أينية كل وجهة، وما ثم غلا الاعتقادات. فالكل معيب، وكل معيب مأجور، وكل مأجور سعيد، وكل سعيد موضى عنه، وأن شقى زمانا ما فى الدار الآخرة، فقد مرض وتألم أهل العناية – مع علمنا بأنهم سعداء وأهل حق – فى الحياة الدنيا [45].

وترتيباً على هذا يرى ابن عربى بطلان أن يقف الإنسان على صورة واحدة من صور العبادة، مميزاً لها، معتقداً إياها دون غيرها، بل الصحيح عنده أن ينظر المرء غلى كل المعتقدات على أنها صحيحة، من حيث أنها كلها مجال متعددة لحقيقة واحدة هى الذات الإلهية.

يقول ابن عربى:

لقد كنت قبل النوم أنكر صاحبى	إذا لم يكن دينى غلى دينه دانى
لقد صار قلبى قابلاً كل صـــورة	فمرعى لغزلان وديــــر لرهبــــان
وبيــت لأوثان وكعبة طائـــــف	وألواح توراة ومصحف قرآنـــــى
أديــــن بدين الحب أنى توجهت	ركائبه فالحب دينى وإيمانى [46]

وما قاله ابن عربى فى هذا يعد – على حد تعبير أستاذنا الدكتور التفتازانى – من الغلو الذى لا مبرر له، فالديانات متباينة،

ومنها الصحيح ومنها الفاسد، فكيف يعلن جمعه لهذه المتناقضات فى عقيدة واحدة [47].

ومن أجل هذا كانت هذه الفكرة واحدة مما أخذه عليه خصومة وكروه بسببها ومنهم الشيخ زين الدين العراقى الذى يذهب فى هذا غلى القول بأنه فى قول ابن عربى بوحدة الأديان أنكار لبعثه الرسل، لأنه لا جدوى منها – ترتيباً على قول ابن عربى – ما دام من عبد شيئاً من المخلوقات هو عابد لله تعالى.

ثم يرتب العراقى على قول ابن عربى هذا أيضاً تكذيبه للرسل بعامة ولرسولنا محمد صلى الله عليه وسلم، فى نهينهم عن عبادة الأوثان، وتكسيرهم لها[48].

هذا فضلاً عن اتهامهم بضيق عقائدهم وافقهم. وهذا أمر كاف لتكفير ابن عربى، لاتفاق الرسل والأنبياء جميعاً فى قضية التوحيد.

وبعد.. فهذه هى فلسفة ابن عربى كما عرضناها فى إيجاز شديد، وقد التمسنا فيها الموضوعية الخالصة، وقد عرضنا نماذج لما قيل، سواء كانت له أو عليه، ونرجوا أن نستطيع مستقبلاً أن نفصل القول فيما عرضناه مجملاً، كما نرجو أن نكون قد فتحنا أمام الباحثين الكثير من الأبواب التى يحاولون أن يتجاسروا على الدخول فيها استقصاءاً أو بحثاً فى جوانب فكر ابن عربى الذى ما زال يحتاج إلى الكثير من البحث والدراسة.

الهومش

1- د. محمد مصطفى حلمى: الحياة الروحية فى الإسلام 172.

2- أبو الوفا التفتازانى: مدخل إلى التصوف الإسلامى ص 234.

3- د. أبو العلا عفيفى: ابن عربى فى دراساتى، الكتاب التذكارى فى الذكرى المئوية الثامنة لميلاده، ص 15.

4- ابن عربى: فصوص الحكم، ص 124 – 125.

5- ابن تيمية: العبودية ص 150.

6- أنظر: دائرة المعارف الإسلامية طبع الشعب، المجلد التاسع – مادة تصوف ص 334.

7- ابن عربى: الفتوحات المكية جـ 2 ص 23.

8- المصدر السابق جـ ص 23، والجزء الأول ص: 240 – 241.

9- دكتور محمد غلاب : المعرفة عند محى الدين بن عربى – الكتاب التذكارى ص 184.

10- انظر: د. عرفان عبد الحميد فتاح، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، ص 220، آسين بلاثيون: ابن عربى حياته ومذهبه ص 8 وما بعدها.

11- ابن عربى: الفتوحات المكية جـ 4 ص 648.

12- د. محمد غلاب : المعرفة عند محيى الدين ابن عربى الكتاب التذكارى ص 185.

13- المصدر السابق ص 185 – 186.

14- آسين بلاثيون: ابن عربى، حياته ومذهبه ص 47.

15- ابن عربى: الفتوحات المكية ، جـ 1، ص 8 ؛ وأنظر كذلك : المصدر السابق، ص 54.

16- أنظر: دائرة المعارف الإسلامية، المجلد الأول، مادة ابن عربى.

17- أنظر: د. عرفان عبد الحميد فتاح: نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها ص 222 – 223.

18- أنظر: دكتور أبو العلا عفيفى: تصدير لكتاب فصوص الحكم لابن عربى، ص 5 – 7.

19- د. محمد مصطفى حلمى: الحياة الروحية فى الإسلام ص 179.

20- ابن عربى: الفتوحات المكية – دار صادر ببيروت ص 38.

21- د. ابو العلا عفيفى: محيى الدين بن عربى فى دراساتى، الكتاب التذكارى ص 9.

22- المصدر السابق، ص 10.

23- عبد الوهاب الشعرانى: اليواقيت والجواهر فى بيان عقائد الأكابر، جـ 1، ص 6.

24- المصدر السابق، ص 7.

25- أنظر: عبد الحفيظ فرغلى على القرنى: الشيخ الأكبر محيى الدين بن العربى، سلطان العارفين، ص 161.

26- أنظر: دائرة المعارف الإسلامية – المجلد الأول مادة ابن عربى.

27- طبع دار الكتب العلمية – بيروت 1980م.

28- المصدر السابق، ص 18.

29- المصدر السابق، ص ص 52، 135.

30- أنظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، جـ 11، (التصوف)، ص 233 وما قبلها وما بعدها.

31- برهان الدين البقاعى: مصرع التصوف أو تنبيه الغبى على تكفير ابن عربى، ص 167 – 168.

32- د. محمد غلاب: المعرفة عند محيى الدين بن عربى لكتاب التذكارى ص 204.

33- ابن عربى: الفتوحات المكية – باب الاسرار، ص 99.

34- ابن عربى:الفتوحات المكية، جـ2، ص604 ؛ وأنظر: مقدمة الفصوص للدكتور أبو العلا عفيفى ص 25.

35- د. إبراهيم بيومى مدكور: وحدة الوجود بين ابن عربى واسبينوزا، ضمن الكتاب التذكارى ص ص 368 – 369.

36- د. ابو العلا عفيفى: مقدمة فصوص الحكم، ص ص 25 – 26.

37- ابن عربى: الفتوحات المكية، جـ 2، ص 517.

38- ابن عربى: فصوص الحكم، ص 78.

39- د. إبراهيم مدكور: وحدة الوجود بين ابن عربى وسبينوزا، ضمن الكتاب التذكارى، ص 371.

40- أنظر: د. توفيق الطويل: العرب والعلم فى عصر الإسلام الذهبى، ص ص 359.

41- د. محمد مصطفى حلمى: الحياة الروحية فى الإسلام، ص ص 182 – 183.

42- د. أبو العلا عفيفى: التعليقات على الفصوص، ص 24.

43- المصدر السابق، ص 37

44- أنظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، جـ 11 (التصوف)، ص 230 – 231.

45- ابن عربى: فصوص الحكم، ص 113.

46- ابن عربى: دخائر الأعلاق شرح ترجمان الاشواق، طبعة بيروت سنة 1312 هـ، ص 39 – 40.

47- أنظر: د. أبو الوفا التفتازانى: مدخل إلى التصوف الإسلامى، ص 248.

48- أنظر: برهان الدين البقاعى: مصرع التصوف، أو نبيه الغبى إلى تكفير ابن عربى ص 111 – 112.


قائمة بأهم المراجع

التى توصى الطالب بالرجوع إليها فى موضوع ·التصوف·

1- ابن الجوزى (أبو الفرج عبد الرحمن بن على): تلبيس أبليس، تحقيق مصطفى عبد الواحد، القاهرة، 1962.

2- ابن حبان الأصفهانى: كتاب أخلاق النبى، تحقيق أبى الفضل العمارى، القاهرة، 1959.

3- ابن حجر: فتح البارى بشرح صحيح البخارى.

4- ابن عبد البر: جامع بيان العلم وفضله، ط، إدارة المطيعة المنيرية، القاهرة، 1398هـ - 1978 م.

5- ابن تيمي ة: العبودية، نشر المكتب الإسلامى للطباعة والنشر، بيروت 1389.

6- ابن تيمية: الخاوى، 37 جزء، نشر الرياض، 1381 هـ.

7- أبو عبد الله محمد بن عبد الوهاب: أصول الإيمان، ضمن مجموعة الحديث، الرياض 1398هـ.

8- ابن الأثير الجزرى : جامع الأصول فى أحاديث الرسول، الرياض.

9- د. أبو الوفا التفتازانى: مدخل إلى التصوف الغسلامى، نشر دار الثقافة للنشر والتوزيع– القاهرة.

10- ابن خلكان : وفيات الاعيان، دار صادر، بيروت.

11- أبو بكر الكلاباذى: التعرف لمذهب أهل التصوف، نشر أربرى، القاهرة، 1933.

12- ابن تيمية: مجموعة الرسائل والمسائل، القاهرة، 1922.

13- ابن خلدون: المقدمة، نشر المكتبة التجارية بمصر.

14- أبو الريحان البيرونى: تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة فى العقل أو موذولة – ط حيدر آباد الدكن سنة 1958 م.

15- ابن عربى: ترجمان الأشواق، ط. بيروت 1961 م.

16- ابن عربى: نصوص الحكم، تحقيق وتعليق د. أبو العلا عفيفى.

17- د. إبراهيم بيومى مدكور: فى الفلسفة الإسلامية "منهج وتطبيقه"، نشر دار المعارف بمصر.

18- أبو حامد الغزالى: إحياء علوم الدين، نشر مطبعة الشعب بمصر.

19- أبو حامد الغزالى: المنقذ من الضلال، نشر مكتبة الجنيدى، القاهرة (بدون تاريخ).

20 – ابن عربى: الفتوحات المكية، دار صادرت، بيروت، (بدون تاريخ).

21- ابن النديم: الفهرست، روائع التراث العربى، بيروت، 1964.

22- أخوان الصفا: رسائل أخوان الصفا، دار صادر، بيروت، 1957.

23- د. أبو العلا عفيفى: ابن عربى فى دراساتى، ضمن الكتاب التذكارى لابن عربى.

24- د. إبراهيم مدكور: وحدة الوجود بين ابن عربى واسبينوزا الكتاب التذكارى لابن عربى.

25- أبو منصور الحسين الحلاج: الطواسين، نشر ماسينديون، باريس، 1913.

26- أبو الحسين الملطى: التنبيه والرد على أهل الإهواء والبدع، نشر مكتبة المثنى، بغداد، 1288 هـ.

27- أبو حامد الغزالى: مشكاة الأنوار، تحقيق د. أبو العلا عفيفى، نشر الهيئة العامة للكتاب، مصر، 1964 م.

28- الخطيب البغدادى: تاريخ بغداد، القاهرة، 1931 م.

29- ابن ماجة: سننن ابن ماجة، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقى، القاهرة، 1953 م.

30- الهجويرى: كشف المحجوب، نشر المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، 1975.

31- الجنيد: دواء التفريط، نشر على حسن عبد القادر، ضمن: نصوص مهداة للدكتور مدكور، القاهرة، 1976 م.

32- ـــــــ : كتاب الفناء، نشر الدكتور كمال جعفر ذيل كتابه: التصوف طريقاً وتجربة ومذهباً.

33- النووى: الأربعين النووية وشرحها، ضمن مجموعة الحديث، الرياض، 1398 هـ.

34- ابن عطا الله السكندرى: التنوير فى إسقاط التدبير، تحقيق موسى محمد على وآخر مصر 1976 م.

35- أبو العلا عفيفى: الملامتية والصوفية وأهل الفتوة، نشر عيسى الحلبى، القاهرة، 1945.

36- أبو نعيم الأصبهانى: حلبة الأولياء وطبقات الأصفياء، دار الكتاب العربى، بيروت 1967.

37- جولد تسهير (أجناس): العقيدة والشريعة فى الإسلام، ترجمة دكتور محمد يوسف موسى وآخرين، القاهرة، 1946.

38- د. عبد الرحمن بدوى: شخصيات قلقة فى الغسلام، مكتبة النهضة المصرية، مصر 1944.

39- ــــــــــــــ : شهيدة العشق الإلهى – رابعة العدوية، مكتبة النهضة المصرية، مصر 1962 م.

40- د. عبد الحى قابيل: المذاهب الأخلاقية فى الإسلام، نشر دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1984 م.

41- عبد الرازق الكاشانى : إصطلاحات الصوفية، تحقيق دكتور عبد الخالق محمود.

42- د. زكى مبارك : التصوف الغسلامى فى الأدب والأخلاق مطبعة الرسالة، مصر 1938 م.

43- ــــــــــــــ : الأخلاق عند الغزالى، دار الكتاب، العربى، القاهرة 1968.

44- دى بور: تاريخ الفلسفة فى الإسلام، ترجمة د. محمد عبد الهادى أبوزيدة، مصر 1377 هـ.

45- د. السيد الجميلى: التصوف السنى، دار المسلم، القاهرة 1983.

46- أسين بلاثيسون: ابن عربى، حياته ومذهبه، ترجمة: د. عبد الرحمن بدوى، مصر 1965.

47- القشيرى أبو القاسم: الرسالة القشيرية، نشر مصطفى الحلبى القاهرة 1959 م.

48- د. محمد كمال جعفر: من التراث الصوفى – سهل بن عبد الله التسترى، دار المعارف بمصر، 1974.

49- د. محمد مصطفى حلمى: ابن الفارض والحب الإلهى، دار المعارف بمصر، 1974.

50- ـــــــــــــــ : الحياة الروحية فى الغسلام، الهيئة العامة للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة ـ 1970.

51- ـــــــــــــــ : الخصائص الأخلاقية للرياضيات والأواق الصوفية – مجلة معهد الدراسات الإسلامية، العدد، القاهرة، سنة 1958.

52- الشيخ مصطفى عبد الرازق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ط. لجنة التأليف والترجمة والنشر، مصر، 1959 م.

53 – د. محمد كمال جعفر: التصوف طريقاً وتجرية ومذهباً، نشر دار المعرفة الجامعية، مصر 1980 م.

54- الشيخ مصطفى عبد الرازق: تعليق على مادة تصوف بدائرة المعارف الإسلامية.

55- ماسينسيون (لويس: وبول كرواس): أخبار الحلاج، مكتبة المثنى، ببغداد.

56- نيكلسون: فى التصوف الإسلامى وتاريخه، ترجمة الدكتور أبو العلا عفيفى.

58- عبد الوهاب الشعرانى: الطبقات الكبرى، ط. صبيح، القاهرة (بدون تاريخ).

59- د. محمد غلاب المعرفة عند محيى الدين بن عربى، الكتاب التذكارى لابن عربى.

60- عبد الحفيظ فرغلى: الشيخ الأكبر ميحيى الدين بن عربى سلطان العاشقين، نشر الهيئة العامة للتأليف والنشر القاهرة.

61- برهان الدين البقاعى: مصرع التصوف، أو تنبيه الغبى إلى تكفير ابن عربى، ط دار الكتب العلمية بيروت، 1980 م.

62- د. على سامى النشار: نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، دار المعارف، مصر.

63- طه عبد الباقى سرور: الحسين بن منصور الحلاج شهيد التصوف الإسلامى.

64- د. عثمان يحيى: نصوص تاريخية خاصة بنظرية التوحيد فى الفكر الإسلامى، الكتاب التذكارى لابن عربى، نشر الهيئة المطرية للتأليف والنشر، مصر 1969.

65- الباقى (أبو عبده اللاه): نشر المحاسبة الغالية فى فضل المشايخ الصوفية أصحاب المقامات العالية، نشر مصطفى الحلبى، القاهرة 1961 م.


فهرس الموضوعات

الموضوع	رقم الصفحة

رقم الصفحة	الموضوع

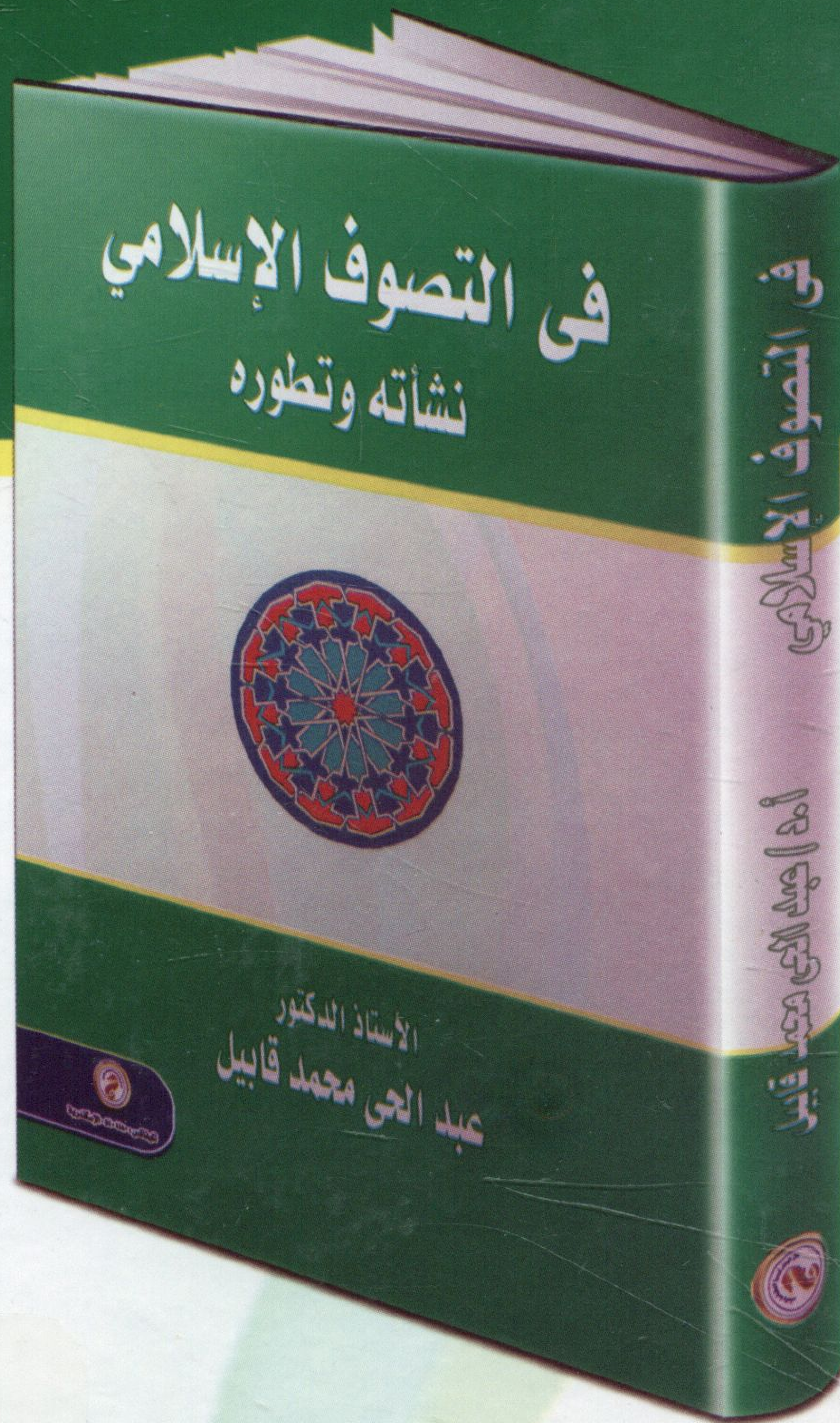


رقم الإيـداع : 2013/2721
الترقيم الدولى : 1-48- 6413-977-978

مع تحيات
دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر
تليفاكس: 5404480 - الإسكندرية


مكتبة الوفاء القانونية


مكتبة الوفاء القانونية





الناشر
دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر
٥٩ ش محمود صدقى متفرع من العيسوى سيدى بشر - الاسكندرية
تليفاكس: ٥٤٠٤٤٨٠ / ٠٠٢٠٣ - الاسكندرية

